سماج اور تاریخ

استاد شہید مرتضیٰ مطہری

سازمان تبلیغات اسلامی روابط بین الملل

سماج اور تاریخ

استاد شہید مرتضیٰ مطہری

سازمان تبلیغات اسلامی روابط بین الملل

نام کتاب : سماج اور تاریخ
مؤلف : استاد شہید مرتضیٰ مطہری
مترجم : سیّد محمد موسیٰ رضوی
ناشر : سازمان تبلیغات اسلامی روابط بین الملل
شعبۂ اردو
تعداد : ۵۰۰۰
حجم : ۲۱ × ۱۳
تاریخ : ربیع الاوّل ۱۴۱۰ھ
کاتب : نصیر احمد جسکانی

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

کسی سماج اور کسی تاریخ سے اس کے انداز مطالعہ کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کا طریقہ اور اس کی شناخت کی نوعیت دراصل اس مکتب فکر کی آئیڈیالوجی میں ایک تقدیر ساز کردار کی حامل ہے۔ اس اعتبار سے ضروری ہے کہ اسلامی طرز مطالعہ کے متن میں اسلام کا وہ زاویۂ نگاہ واضح ہو جو اس نے معاشرے اور تاریخ کے بارے میں قائم کر رکھا ہے۔

ظاہر ہے کہ اسلام نہ عمرانیات پر مبنی کوئی موضوع ہے اور نہ فلسفۂ تاریخ سے اس کی وابستگی ہے۔ اسلام کی آسمانی کتاب میں سماج یا تاریخ سے متعلق ایسی کوئی گفتگو نہیں ہے جو عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کی مروجہ زبان میں ہو۔ بالکل اسی طرح جس طرح اخلاقی، فقہی، فلسفی اور دیگر علوم سے متعلق مفاہیم، رائج زبان اور ان اصطلاحات میں بیان نہیں ہوتے ہیں جو ان علوم کا خاصہ ہیں، لیکن اس کے باوجود ان علوم سے وابستہ بہت سے مسائل بڑے واضح طور پر اس آسمانی کتاب میں قابل استنباط اور استخراج ہیں۔

سماج اور تاریخ کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر ایک خاص اہمیت کا حامل ہے جو حقیقتاً قابل تحقیق اور قابل مطالعہ ہے اور دوسری اسلامی تعلیمات کی طرح ان تعلیمات کی گہرائی اور گیرائی کو ظاہر کرتا ہے۔ البتہ ہم سماج اور تاریخ سے متعلق مسائل کو صرف اس حد تک بیان کریں گے جو اسلامی آئیڈیالوجی کی شناخت کے لئے ضروری ہو گی۔ چونکہ ہم اختصار سے کام لینا چاہتے ہیں۔ اور پھر یہ دونوں موضوعات بھی ایک دوسرے سے مربوط ہیں، اس لئے ہم انہیں ایک ہی چیپٹر کے حوالے کرتے ہیں اور سماج سے آغاز کر کے تاریخ تک پہنچتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم سماج کے

مسائل کی نشاندہی کرتے ہیں:

۱۔ سماج کیا ہے؟

۲۔ کیا انسان فطرتاً اجتماعی پیدا ہوا ہے؟

۳۔ کیا فرد ایک حقیقت ہے اور سماج انتزاعی شے[1] یا اس کے برعکس سماج حقیقت ہے۔

۴۔ معاشرہ اور قوانین و آداب

۵۔ کیا فرد، سماج اور معاشرے کے ماحول کے آگے بے بس ہے یا صاحب اختیار؟

۶۔ سماج ابتدائی طور پر کن بنیادوں، کن سمتوں اور کن گروہوں میں تقسیم ہوتا ہے؟

۷۔ کیا انسانی معاشرے مطلقاً ایک ہی ماہیت اور ایک ہی نوعیت کے ہیں اور ان کے درمیان اختلاف کی صورت ایک ہی نوع کے افراد جیسی ہے یا ان میں مختلف علاقوں، مختلف زمانی اور مکانی حالتوں مختلف تہذیب و تمدنوں، مختلف باتوں اور مختلف ماہیتوں کا دخل ہے اور ہم انہیں مختلف رنگوں میں دیکھتے ہیں اور ہر ایک دوسرے سے مختلف آئیڈیالوجی کا حامل ہے؟ دوسرے لفظوں میں کیا جس طرح تمام انسان علاقائی، نسلی اور تاریخی اختلافات کے باوجود باعتبار جسم، واحد نوعیت کے حامل ہیں اور ان پر ایک ہی طرح کے فزیالوجی اور طبی قوانین کارفرما ہیں۔ اجتماعی اعتبار سے بھی واحد نوعیت کے حامل ہیں اور ان پر ایک ہی طرح کا اخلاقی اور معاشرتی طریقہ کار لاگو ہوتا ہے اور ایک ہی طرح کی آئیڈیالوجی ان کے لئے کافی ہے یا ہر معاشرہ اپنے مقامی، تہذیبی اور تاریخی حالات کے

۱۔ انتزاع منطقی اصطلاح میں اس ذہنی تصور کو کہتے ہیں جو تحلیل عقل سے رونما ہوتی ہے اور اردو ادبا اور مصنفین نے اسے اکثر و بیشتر استعمال کیا ہے۔ مثلاً کتاب، مفتاح الفلسفہ کا یہ جملہ: "یہ چاروں مطمح نظر ایک دوسرے سے فکر کے انتزاعات کے اعتبار سے جدا ہو سکتے ہیں۔" (مترجم)

مطابق ایک خاص عمرانیات اور ایک خاص آئیڈیالوجی کا حامل ہے ؟
۸۔ کیا آغاز تاریخ سے آج تک جو انسانی معاشرے ایک دوسرے سے الگ تھلگ اپنی ایک مستقل زندگی گزار رہے ہیں اور ایک طرح کا اختلاف (اگر نوعی نہیں تو کم از کم فردی اختلاف ضرور) ان میں موجود ہے، آپس میں ایک ہو سکتے ہیں اور ان کے درمیان وحدت و یگانگت کی فضا ہموار ہو سکتی ہے۔ اور ان کے تضادات، اختلافات اور تزاحمات کو دور کیا جا سکتا ہے یا انسانیت، تہذیب و تمدن اور آئیڈیالوجی کے اعتبار سے مختلف شکلوں، مختلف رنگوں اور مختلف صورتوں میں قائم رہنے پر مجبور ہے۔
یہ وہ مسائل ہیں کہ جن کے بارے میں اسلامی نقطۂ نگاہ کو پیش کرنا میرے لئے انتہائی ضروری ہے، یہاں ہم ایک سلسلے کے ساتھ اختصار کو مدنظر رکھتے ہوئے ان باتوں پر اپنی گفتگو کا آغاز کرتے ہیں:

سماج کیا ہے ؟

انسانی افراد پر مشتمل وہ جماعت جو خاص قوانین، خاص آداب و رسوم اور خاص نظام کی حامل ہے اور اپنی خصوصیات کے ساتھ ایک دوسرے سے منسلک ہے اور ایک ساتھ زندگی گزارتی ہے۔ سماج کی تشکیل کرتی ہے۔ ایک ساتھ زندگی گزارنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انسانوں کی کوئی جماعت کسی علاقے میں باہم مشترک زندگی گزارے اور ایک ہی آب و ہوا اور ایک ہی غذائی مواد سے یکساں طور پر استفادہ کرے، باغ کے درخت بھی ایک دوسرے کے ساتھ پہلو بہ پہلو زندگی بسر کرتے ہیں اور ایک ہی آب و ہوا اور ایک ہی غذائی مواد سے استفادہ کرتے ہیں اور یہی حال حیوانِ صحرائی کا بھی ہے کہ جو ریوڑ یا غول کی صورت میں ایک دوسرے کے ساتھ چرتے ہیں، ایک دوسرے

کے ساتھ نقل مکانی کرتے ہیں۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی اجتماعی زندگی نہیں رکھتا اور نہ معاشرے کی تشکیل کرتا ہے۔

انسان کی زندگی اجتماعی یا معاشرتی اس معنی میں ہے کہ وہ ایک "اجتماعی ماہیت" کا حامل ہے پھر اس کی ضرورتیں، اس کے مفادات، اس کے تعلقات اور اس کے کام کاج، اجتماعی ماہیت میں جکڑے ہوئے ہیں اور اپنے رسوم و رواج کے دائرے میں، تقسیم کار، تقسیم مفادات، اور ایک دوسرے کی مدد کے بغیر اس کا گزارہ نہیں۔ اس کے علاوہ افکار کی نوعیت، نظریات کی ہم آہنگی اور مزاج کی یکسانیت بھی لوگوں کو وحدت و یگانگت بخشتی ہے اور ایک لڑی میں پروتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں : معاشرہ یا سماج انسانوں کے اس مجموعے کا نام ہے کہ جو ضرورتوں کے ایک جبری سلسلہ میں اور اپنے عقیدوں نظریوں اور خواہشوں کے زیر اثر بھی ایک دوسرے میں مدغم ہیں اور مشترک زندگی گزار رہے ہیں۔

مشترک سماجی ضرورتوں اور زندگی سے متعلق خصوصی تعلقات نے نوع انسانی کو اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ منسلک کر دیا ہے اور زندگی کو اس طرح وحدت اور یکتائی بخشی ہے کہ جیسے حالت سفر میں کسی گاڑی یا جہاز کے مسافر سوار کرتے ہیں کہ جو ایک مقصد کی سمت آگے بڑھتے ہیں، ایک ساتھ منزل پر پہنچتے ہیں یا ایک ساتھ رہ جاتے ہیں، ایک ساتھ خطرے میں گھرتے ہیں اور ایک ہی مقدر ان کے شامل حال ہوتا ہے۔

جناب رسالتمآب (ص) نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فلسفہ کو بیان کرتے ہوئے کتنی اچھی مثال پیش کی، فرمایا:

لوگوں کی ایک جماعت، ایک جہاز میں سوار ہوئی، جہاز سمندر کا سینہ چیرتا ہوا آگے بڑھ رہا تھا، ہر مسافر اپنی نشست پر بیٹھا تھا، اتنے میں ایک شخص اس عذر کے ساتھ کہ جس جگہ وہ بیٹھا ہے اس کی اپنی جگہ ہے اور وہ اپنی جگہ پر جو چاہے کر سکتا ہے ایک نوکیلی شے سے جہاز کے پیندے میں سوراخ کرنے لگا، اگر تمام مسافر وہیں اس کا ہاتھ پکڑ لیتے اور اُسے اس کام سے باز رکھتے

تو نہ خود غرق ہوتے اور نہ اُسے غرق ہونے دیتے۔"

کیا انسان فطرتاً اجتماعی پیدا ہوا ہے؟

یہ مسئلہ بہت پرانا ہے کہ انسان کی سماجی زندگی کن عوامل کے زیر اثر وجود میں آئی ہے کیا انسان اجتماعی فطرت لے کر آیا ہے یعنی وہ فطرتاً "کل" کا ایک حصّہ ہے اور اس کے وجود میں "کل" سے منسلک ہونے کا رجحان رکھا گیا ہے یا پھر اس کی تخلیق اجتماعی نہیں ہوئی ہے بلکہ بیرونی جبر و اضطرار نے اسے مجبور کر دیا ہے کہ وہ اجتماعی زندگی بسر کرے؟ یعنی کیا انسان اپنی طبع اولیٰ کے مطابق آزاد رہنا چاہتا ہے اور ان پابندیوں کو قبول نہیں کرنا چاہتا جو اجتماعی زندگی کا لازمہ ہے، لیکن تجربہ اسے بتاتا ہے کہ وہ تنہا زندگی نہیں گزار سکتا اور وہ بحالت مجبوری اجتماعی زندگی کی پابندیوں کو گلے لگائے رکھتا ہے؟ یا یہ کہ انسان اجتماعی رجحان لے کر نہیں آیا ہے، لیکن جو چیز اسے اجتماعی زندگی پر آمادہ کرتی ہے وہ جبر و اضطرار نہیں ہے یا کم از کم تنہا اضطرار کو اس میں دخل نہیں ہے اور انسان اپنے فطری و عقلی فیصلے اور محاسبہ کی طاقت سے اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ وہ شرکت، تعاون اور اجتماعی زندگی کے ذریعے ہی خلقت کے انعامات سے زیادہ بہتر طور پر استفادہ کر سکتا ہے؟ اور اسی لئے اس نے اس "شرکت" کو انتخاب کیا ہے۔؟ پس مسئلہ ان تین صورتوں میں قابل تقسیم ہے کہ انسان کی اجتماعی زندگی فطری ہے؟ اضطراری؟ یا پھر انتخابی؟

پہلے نظریے کے مطابق نوع بشر کی اجتماعی زندگی، عورت اور مرد کی گھریلو زندگی کی طرح ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک آغاز خلقت میں "کل" کا ایک حصّہ بن کر آیا ہے اور دونوں کی طینت میں اپنے "کل" سے ملحق ہونے کا رجحان موجود ہے، دوسرے نظریے کے مطابق

اجتماعی زندگی کی مثال دو ملکوں کے آپس میں سمجھوتے کی طرح ہے کہ جو مشترک دشمن کے مقابل اپنے آپ کو بے بس اور ناتواں محسوس کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ سمجھوتے پر مجبور ہوتے ہیں، تیسرے نظریے کے مطابق اجتماعی زندگی دو سرمایہ دار کمپنیوں کی طرح ہے کہ جو مل کر کوئی تجارتی، زرعی یا صنعتی فرم کھول لیتے ہیں۔

پہلے نظریے کے مطابق اصلی سبب، انسان کی اندرونی طبیعت ہے۔ دوسرے نظریے کے مطابق انسانی وجود سے باہر ایک بیرونی امر اس میں کارفرما ہے اور تیسرے نظریے کے مطابق اصلی سبب" انسان کی ذہنی قوت اور اس کے محاسبہ کی صلاحیت ہے۔

پہلے نظریہ کی بنیاد پر اجتماعی ہونا ایک کلی اور عمومی فرض ہے اور انسان بالطبع اس کی سمت رواں ہے دوسرے نظریے کی بنیاد پر ایک اتفاقی اور حادثاتی امر ہے اور باصطلاح فلاسفہ "غایت اولی" نہیں "غایت ثانوی" ہے اور تیسرے نظریے کی بنیاد پر اس کی غرض و غایت فطری نہیں بلکہ فکری اسباب اس سے وابستہ ہیں۔

قرآن کریم کی آیتوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسان کے اجتماعی ہونے کو اس کی بنیاد خلقت میں رکھ دیا گیا ہے۔ سورہ حجرات میں ارشاد ہوتا ہے:

يا ايها الناس انا خلقنكم من ذكر و انثى وجعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقيكم ۔ آیت ١٣

اے لوگو! ہم نے تمہاری تخلیق مرد اور عورت کے ذریعے کی اور تمہیں قوموں اور قبیلوں میں بانٹ دیا تاکہ تمہارے درمیان شناخت کی راہ نکل آئے (نہ یہ کہ تم اس کے ذریعے ایک دوسرے پر فخر و مباہات کرنے لگو) بیشک اللہ کے نزدیک وہی زیادہ محترم ہے جو تم میں سب سے زیادہ صاحب تقویٰ ہے۔

اس آیہ کریمہ میں ایک اخلاقی دستور کے ساتھ انسان کی خلقت کے اجتماعی فلسفہ کی طرف

اشارہ ہوا ہے اور کہا گیا ہے کہ انسان کو اس طرح سے پیدا کیا گیا ہے کہ وہ مختلف قوموں اور مختلف قبیلوں کی صورت اختیار کرے۔ اس طرح قوموں اور قبیلوں کی نسبت سے ایک دوسرے کی پہچان عمل میں آتی ہے اور یہی اجتماعی زندگی کا خاصہ اور اس کی ناقابل تفکیک شرط ہے۔ یعنی اگر یہ نسبتیں جو ایک طرف سے وجہ اشتراک، اور دوسری طرف سے وجہ افتراق بشر میں نہ ہوتیں تو ایک دوسرے کی شناخت ناممکن تھی اور اس صورت میں ایک دوسرے کے ساتھ باہمی تعلقات پر مبنی اجتماعی زندگی کا وجود غیر ممکن تھا۔ یہ اور اسی جیسے رنگ، شکل اور حلیے پر مبنی اختلاف دراصل وہ پہچان ہے کہ جو ہر شخص کو اس کی شناخت کی خصوصی سند مہیا کرتی ہے۔ اگر بالفرض ہر کوئی ایک ہی رنگ، ایک ہی شکل اور ایک ہی قالب میں ڈھلا ہوتا اور اگر ان کے درمیان کوئی ربط باہم اور کوئی انتساب نہ ہوتا تو تمام افراد کسی کارخانے میں ڈھلے ہوئے ایک متحد الشکل جنس کی طرح ہوتے اور ان کے درمیان تمیز مشکل ہوتی اور بالآخر یہی نتیجہ نکلتا کہ روابط، تبادلۂ خیال اور کلام اور صنعتوں کا تبادلہ غیر ممکن ہو جاتا پس قوموں اور قبیلوں میں انتساب کی ایک حکمت اور فطری غایت موجود ہے اور وہ حکمت اور فطری غایت لوگوں کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا اور ان کے درمیان شناخت کی صورت کا پیدا کرنا ہے اور یہی اجتماعی زندگی کا جزو لاینفک ہے، نہ یہ کہ ہم اس بل پر اپنی بزرگی، برتری اور تفاخر کا اظہار کریں کہ شرافت و کرامت صاحب تقویٰ کی پونجی ہے۔

سورہ فرقان کی ۵۴ ویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا:

تمہارا رب وہ ہے کہ جس نے پانی سے بشر کی تخلیق کی اور پھر اسے (نسبی روابط میں) بصورت نسب بیٹا اور (سببی رابطوں میں) داماد قرار دیا۔

اس آیۂ کریمہ میں بھی نسبی اور سببی روابط کو پیش کیا گیا ہے کہ جو افراد کو ایک دوسرے سے ملانے اور ان میں پہچان کی علامت بننے کا سبب ہیں اور جسے اصل خلقت میں ایک غایتِ کلی

اور حکمت عملی قرار دیا گیا ہے۔

سورۂ مبارکہ زخرف کی بتیسویں (۳۲) آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ۔

کیا یہ لوگ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟ (کیا خلق سے متعلق امور انہیں سونپ دیئے گئے ہیں کہ وہ جسے چاہیں دیں اور جسے نہ چاہیں نہ دیں) ہم نے (استعداد پر مبنی) وسائل اور ذرائع معاش کو دنیاوی زندگی میں ان کے درمیان بانٹ دیا ہے اور بعض کو بعض پر برتری دی ہے تاکہ اس ذریعے سے بعض، بعض کو مسخر کریں (اور اس طرح فطری طور پر ہر ایک دوسرے کا مسخر ہو) اور یقیناً تیرے پروردگار کی رحمت اس چیز سے بہتر ہے جسے وہ جمع کر رہے ہیں۔

ہم نے "کائنات اور نگاہ توحید" میں توحید پر گفتگو کرتے ہوئے اس آیۂ مبارکہ کے مفہوم کو واضح کیا تھا اور اب یہاں اس کی مزید تکرار نہیں کریں گے البتہ بطور خلاصہ عرض کریں گے کہ اس آیت کا مفاد یہ ہے کہ خلق خدا سب کی سب یکساں استعداد اور یکساں ذرائع کی حامل نہیں اور اگر ایسا ہوتا تو ہر کوئی وہی کچھ رکھتا جو دوسرے کے پاس ہے اور وہ چیز وجود میں نہیں آسکتی تھی جو دوسرے کے پاس نہ ہو اور اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوتا کہ کوئی متوازی احتیاج، کوئی باہمی تعلق، یا متبادل خدمت کی راہ نہ نکلتی۔ خداوند عالم نے نوع بشر کو عقل، روح، جسم اور عاطفی احساسات کے اعتبار سے مختلف خلق کیا ہے۔ بعض کو بعض خوبیوں میں بعض دوسروں پر باعتبار درجات برتری دی ہے۔ پھر یہ بعض دوسرے ان بعض پہلوؤں پر کسی اور خوبی میں ان سے سبقت رکھتے

ہیں اور اس طرح سب بالطبع ایک دوسرے کے محتاج اور ایک دوسرے سے ربط باہم کے طلبگار رہتے ہیں۔ اور یوں خداوند عالم ہمیں ایک دوسرے سے ملا کر اجتماعی زندگی کی صورت کو ہمارے لئے فراہم کرتا ہے۔ یہ آیۂ کریمہ اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ انسان کی معاشرتی زندگی تنہا قراردادی انتخابی اضطراری اور مسلط کردہ نہیں بلکہ ایک فطری امر ہے۔

کیا سماج ایک حقیقی اور عینی وجود کا حامل ہے؟

معاشرہ افراد کے مجموعے سے مرکب ہے۔ اگر افراد نہ ہوں تو معاشرہ بھی نہیں ہوتا۔ اب ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ فرد کے معاشرے سے رابطہ کی نوعیت کیا ہے؟ یہاں کئی نظریات قابل ذکر ہیں

الف۔ افراد سے معاشرے کی ترکیب اعتباری ہے[1] یعنی حقیقت میں ایسی کوئی ترکیب عمل میں نہیں آئی ہے، حقیقی ترکیب اس صورت میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔ جب امور کا ایک سلسلہ ایک دوسرے پر اپنا رنگ جمائے اور اثرات مرتب کرے اور اس اثرگزاری اور اثرپذیری، عمل اور ردعمل اور ایک ایک کی خودداری کے نتیجے میں ایک نئی چیز اپنی مخصوص خوبیوں کے ساتھ وجود میں آئے اور یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کیمیائی ترکیبیں مثلاً آکسیجن اور ہائیڈروجن نامی دو گیسوں کی ایک دوسرے پر اثرگزاری اور اثرپذیری اور عمل اور ردعمل کے نتیجے میں نئی ماہیت اور نئے خواص و آثار کے ساتھ پانی کی صورت میں وجود پذیر ہوتی ہے۔ حقیقی ترکیب کا لازمہ یہ ہے کہ اجزاء ایک دوسرے میں ادغام و ترکیب پا کر اپنے خواص و آثار سے متعلق ماہیت کھو دیں اور "مرکب" میں حل ہو جائیں۔

انسان اپنی سماجی زندگی میں ہرگز اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ مدغم نہیں ہوتا اور لوگ

۱۔ مفروضے یا خیال و گمان یا کسی اور حیثیت سے قیاسی امر کو اصطلاحاً اعتباری کہا جاتا ہے اور یہ لفظ اردو ادب میں اسی مفہوم کے ساتھ استعمال ہوتا رہا ہے جیسے مسدس حالی کا یہ شعر:

فضائل تھے سب علم کے اعتباری * نہ تھیں طاقتیں اس کی معلوم ساری

(مترجم)

معاشرے میں بالکل سے مشتق انسان کی طرح آپس میں حل نہیں ہوتے اور یہی وجہ ہے کہ معاشرہ کوئی اصیل، عینی اور حقیقی وجود نہیں رکھتا جبکہ اس کا وجود اعتباری اور انتزاعی ہوتا ہے۔ اصیل، عینی اور حقیقی وجود رکھنے والی چیز فرد ہے اور بس۔ پس انسانی زندگی باوجود اس کے کہ معاشرے میں ایک اجتماعی شکل اور اجتماعی ماہیت کی حامل ہے، بہ اعتبار فرد معاشرے کے عنوان سے ایک حقیقی مرکب کی صورت اختیار نہیں کرتی۔

ب۔ حقیقی مرکب معاشرہ، طبیعی مرکبات کی طرح نہیں ہے لیکن صناعی مرکب ضرور ہے اور صناعی مرکب ایک مرتبط الاجزاء مشین کی طرح اگرچہ طبیعی مرکب نہیں تاہم خود ایک طرح کا حقیقی مرکب ہے۔ طبیعی مرکب میں اجزاء ایک تو اپنی ہویت کھو کر کل میں جذب ہو جاتے ہیں۔ اور دوسرے انکا استقلالِ اثر بھی بالتبع اور بالجبر جاتا رہتا ہے لیکن صناعی مرکب میں ان کی ہویت باقی رہتی ہے مگر استقلالِ اثر باقی نہیں رہتا۔ اجزاء ایک خاص ترکیب کے ساتھ ایک دوسرے سے مربوط ہو جاتے ہیں اور ان کے اثرات بھی آپس میں پیوستگی اختیار کر لیتے ہیں اور اس کے نتیجے میں ایسے اثرات مرتب ہوتے ہیں کہ جو اجزاء کے مجموعی اثر کے باوجود استقلال سے عاری ہوتے ہیں مثلاً" ایک موٹر کار سامان یا افراد کو ایک معین رفتار کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جاتی ہے حالانکہ اس اثر کا تعلق نہ کسی خاص جزو سے ہے اور نہ مجموعہ سے اجزاء کے اثرات میں استقلال اور عدم ارتباط ہے۔ موٹر کی ترکیب میں اجزاء کے درمیان جبری ارتباط اور جبری تعاون کارفرما ہے لیکن ہویت کُل میں ہویت اجزاء کے جذب کا یہ مقام نہیں بلکہ یہاں کُل، جزو سے ہٹ کر کوئی مقام نہیں رکھتا۔ کُل اجزاء کے اس مجموعہ سے عبارت ہے کہ جہاں ہر جزو کا دوسرے کے ساتھ ایک خاص ارتباط ہوتا ہے۔

معاشرے کی بھی یہی صورت ہے۔ معاشرہ اقدار و تعلیمات اور کچھ اصلی اور کچھ فرعی بنیادوں پر قائم ہے۔ یہ اقدار و تعلیمات اور وہ افراد جو ان اقدار و تعلیمات سے وابستہ ہیں سب ایک دوسرے

سے مربوط و منسلک ہیں۔ تہذیب، مذہب، معاش، سیاست، قضاوت، تربیت یا کسی بھی قدر کی تبدیلی دیگر اقدار میں تبدیلی کا باعث بنتی ہے اور پوری اجتماعی زندگی اس کی لپیٹ میں آ جاتی ہے بغیر اس کے کہ معاشرے کے کل افراد یا تمام اقدار و تعلیمات ایک مکمل معاشرے کی صورت میں اپنی ہویت کھو بیٹھیں۔

ج۔ معاشرہ طبیعی مرکبات جیسا ایک حقیقی مرکب ہے، لیکن یہ قلبی تعلقات، افکار، عواطف ارادوں اور چاہتوں کی ترکیب سے بنتا ہے اور اس میں جسم و جان کا نہیں، تمدن کا دخل ہے۔ جس طرح مادی عناصر ایک دوسرے پر اثرات قائم کر کے ایک نئی چیز ظہور میں لاتے ہیں یا بہ اصطلاح اہل فلسفہ مادہ کے اجزاء کا ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل قائم کر کے ایک نئی شکل کی استعداد حاصل کرتے ہیں اور اس ترتیب سے ایک نیا مرکب ظہور میں آتا ہے اور اجزاء ایک نئی ہویت کے ساتھ زندگی پاتے ہیں۔ اسی طرح انسان بھی فطری اور فطرت سے حاصل کی ہوئی دولت کے ساتھ سماجی زندگی میں قدم رکھتا ہے اور روحانی طور پر ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح وہ ایک جدید روحانی ہویت کے ساتھ گویا اجتماعی حیات کی صورت پاتا ہے اور یہ ترکیب خود اپنے سے متعلق ایک طرح کی طبیعی ترکیب ہے کہ جس کے لئے کوئی مثیل و نظیر ڈھونڈنا مشکل ہے۔ یہ ترکیب اس اعتبار سے کہ اجزاء ایک دوسرے پر عینی اثرات مرتب کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے تغیر کا سبب بنتے ہیں اور ایک نئی ہویت اختیار کرتے ہیں، ایک طبیعی اور عینی ترکیب ہے لیکن اس اعتبار سے کہ "کل" اور مرکب ایک "حقیقی اکائی" کے عنوان سے وجود پذیر نہیں، دیگر طبیعی مرکبات سے مختلف ہے یعنی باقی تمام طبیعی مرکبات میں ترکیب، ترکیب حقیقی ہے اس لئے کہ ان میں اجزاء ایک دوسرے پر حقیقی اثرات قائم کرتے ہیں اور ہویت افراد کچھ اور طرح کی ہویت ہے کہ جس میں خود مرکب ایک حقیقی "اکائی" ہے یعنی یہاں خالصتاً یگانہ ہویت موجود ہے اور کثرت اجزاء نے وحدت کل کی صورت اختیار کر لی ہے۔

لیکن افراد اور معاشرے کی ترکیب ایک واقعی ترکیب ہے کیونکہ یہاں اثر اندازی اور اثر پذیری اور عمل اور ردعمل واقعی طور پر رونما ہوتے ہیں اور اجزاء مرکب یعنی معاشرے کے افراد نئی صورت اور نئی ہویت سے ہمکنار ہوتے ہیں لیکن کسی طرح بھی کثرت وحدت میں نہیں بدلتی اور ایسا کوئی انسان نہیں جس میں تمام کثرتیں حل ہو گئی ہوں الکحل کی مثال پر مبنی انسان افراد کا وہ مجموعہ ہے جو اعتباری اور انتزاعی وجود رکھتا ہے۔

و۔ معاشرہ، طبیعی مرکبات سے بالاتر ایک حقیقی مرکب ہے۔ طبیعی مرکبات میں اجزاء ترکیب سے پہلے از خود ہویت و آثار کے حامل ہوتے ہیں اور عمل اور ردعمل کے نتیجے میں نئی چیز ظہور پذیر ہوتی ہے لیکن افراد اجتماعی یا سماجی وجود سے پہلے کے مرحلے میں انسانی ہویت کے حامل نہیں ہوتے خالی برتن ہوتے ہیں کہ جن میں جمع باطن کے حصول کی استعداد موجود ہوتی ہے اور بس سماجی وجود سے قطع نظر انسان، حیوان محض ہے اور اس میں صرف استعداد انسانیت موجود ہے۔ انسان کی انسانیت یعنی اس کی خودی، اس کا تفکر، اس کے عواطف و احساسات، اس کے تمایلات، اس کا فکری لگاؤ اور وہ چاہت جو انسانیت سے متعلق ہوتی ہے اجتماعی روح کے پرتو میں ابھرتی ہے اور یہ اجتماعی روح ہے جو اس خالی برتن کو پر کرتی ہے اور کسی شخص کو شخصیت عطا کرتی ہے۔ اجتماعی جبلت ہمیشہ انسان کے ساتھ رہی ہے اور علم، اخلاق، مذہب، فلسفہ اور آرٹ سے متعلق تجلیوں کے ساتھ اس کے آثار ہمیشہ باقی رہیں گے۔ مختلف کلچر اور مختلف باطنی احساسات کا عمل اور ردعمل سماجی روح کے پرتو میں ابھرتا ہے اور اس سے پہلے نہیں ہوتا۔ درحقیقت انسان کی عمرانیات اس کی نفسیات پر سبقت رکھتی ہے۔ اور یہ پچھلے نظریے کے برخلاف ہے کہ جس میں انسان کے لئے اجتماعی یا سماجی وجود سے پہلے نفسیات کو ترجیح دی گئی ہے اور اس کی عمرانیات کو نفسیات کے بعد دوسرے مرحلے میں لایا گیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق انسان سماجی یا اجتماعی وجود نہیں رکھتا اور اگر اس کے پاس عمرانیات نہیں ہوتی تو وہ کوئی انفرادی انسانی نفسیات نہیں رکھتا۔

پہلا نظریہ محض انفرادی اصلیت پر مشتمل ہے اس لئے کہ اس نظریے کے مطابق معاشرہ نہ کسی حقیقی وجود کا حامل ہے اور نہ ہی اس کا کوئی قانون اور رسم و رواج ہے اور نہ ہی اس کے سرنوشت اور نہ ہی کوئی شناخت ہے۔ صرف افراد کو وجود عینی حاصل ہے اور وہی موضوع شناخت بنتے ہیں ہر فرد کی تقدیر دوسرے سے مختلف ہے۔

دوسرا نظریہ بھی انفرادی اصلیت کا حامل ہے۔ یہ نظریہ معاشرے کے لئے ایک کُل اور ترکیب افراد کے لئے ایک حقیقی ترکیب کے عنوان سے اصلیت اور عینیت کا قائل نہیں لیکن یہ افراد کے رابطہ کو فزیکی رابطہ کی طرح ایک حقیقی اور عینی رابطہ جانتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق معاشرہ باوجود اس کے کہ افراد سے ہٹ کر کوئی مستقل وجود نہیں رکھتا اور اس میں صرف افراد کو وجود عینی اور حقیقی حاصل ہے لیکن اس اعتبار سے کہ افراد اور معاشرے کے اجزاء ایک کارخانے اور ایک مشین کی طرح ایک دوسرے سے متصل و مربوط ہیں اور ان کا عمل دوسرے پرزوں کی کارکردگی کا نتیجہ ہے اس طرح افراد بھی ایک مشترک تقدیر اور مشترک سرنوشت کے حامل ہیں اور معاشرہ یعنی یہ مرتبط الاجزاء مجموعہ اس خاص میکانیکی نظام کی طرح ایک ہی مشترک سرنوشت میں مقید ہے۔

لیکن تیسرا نظریہ فرد اور معاشرہ، دونوں کو بنیادی حیثیت دیتا ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ معاشرے کے اجزاء کے وجود (یعنی افراد) کو معاشرے میں حل شدہ نہیں جانتا اور معاشرے کے لئے کیمیائی مرکبات کی طرح تنہا وجود کا قائل نہیں، اس کی اصلیت انفرادی ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہاں ترکیب، افراد کی نوعیت باطنی، ذہنی اور عاطفی مسائل کی رو سے کیمیائی ترکیب جیسی ہے کہ جہاں افراد وہ معاشرے میں ایک نئی ہویت اختیار کرتے ہیں اور وہی ہویت ہویت معاشرہ ہے ہر چند کہ معاشرہ یگانہ ہویت کا حامل نہیں ایک اجتماعی اصلیت بھی ہے۔ اس نظریہ کی بنا پر اجزاء کے تاثیر و تاثر کے زیر اثر ایک زندہ اور نئی حقیقت رونما ہوتی ہے اور نئی روح نیا شعور، نئی ضمیر، نیا ارادہ اور نئی چاہت ظہور میں آئی ہے۔ اور یہ اس شعور، اس ارادے اس ضمیر اور اس فکر کے علاوہ ہے جو انفرادی طور پر کسی کو حاصل ہے اور افراد کے شعور اور وجدان

پر اس کا غلبہ ہے۔

اب رہا چوتھا نظریہ تو یہ محض اجتماعی بنیاد پر منحصر ہے۔ اس نظریے کے مطابق جو کچھ بھی ہے وہ نفس ہو کہ ضمیر، شعور ہو کہ ارادہ، چاہت ہو کہ منیت، سب اجتماع سے متصل ہے۔ انفرادی شعور اور انفرادی وجدان، اجتماعی شعور اور اجتماعی وجدان کا مظہر ہے اور بس۔

قرآن مجید کی آیتیں تیسرے نظریے کی تائید کرتی ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں قرآن سائنس یا فلسفے سے متعلق کتاب کی طرح مسائل کو پیش نہیں کرتا بلکہ اس کا انداز کچھ اور ہے۔ وہ معاشرہ اور فرد سے متعلق مسائل کو اس طرح سامنے لاتا ہے کہ جس سے تیسرے نظریے کی تائید ہوتی ہے قرآن تمام امتوں (تمام معاشروں) کے لئے مشترک سرنوشت، مشترک نامۂ عمل، فہم و شعور، عمل اور اطاعت و عصیان کا قائل ہے ۔[۱] ظاہر ہے اگر امت وجود عینی نہ رکھتی ہو تو سرنوشت، فہم و شعور اور اطاعت و عصیان کی گفتگو بے معنی ہو جاتی ہے۔ یہ گفتگو اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ قرآن ایک ایسی حیات کا قائل ہے کہ جو اجتماعی زندگی پر محمول ہو۔ اجتماعی زندگی محض ایک تشبیہ و تمثیل نہیں بلکہ ایک حقیقت ہے بالکل اسی طرح جس طرح اجتماعی موت ایک حقیقت ہے۔

سورۂ اعراف کی چونتیسویں (۳۴) آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

"ولکل امۃ اجلٌ فاذا جاء اجلھم لا یستاخرون ساعۃً ولا یستقدمون۔

ہر امت (ہر معاشرہ) کی ایک مدت و میعاد ہے (اسے موت سے ہمکنار ہونا ہے) پس جب ان کا آخری وقت آتا ہے تو اس میں نہ ایک گھڑی آگے ہوتی ہے، اور نہ ایک گھڑی پیچھے۔

۱۔ ملاحظہ ہو تفسیر المیزان جلد ۴ ص ۱۰۲

اس آیت میں ایک حیات اور ایک زندگی کی گفتگو ہے کہ جس کا ایک آخری لمحہ ہے اور اس میں کوئی تخلف نہیں، نہ ایک گھڑی آگے اور نہ ایک گھڑی پیچھے۔ اور یہ حیات افراد سے نہیں امت سے وابستہ ہے، ظاہر ہے کہ افراد امت ایک ساتھ اور ایک ہی لمحے میں جی سے نہیں گزرتے بلکہ انکی موت متفرق اور متناوب ہوتی ہے۔ ہر شخص انفرادی طور پر اپنی زندگی کے دن پورے کرتا ہے۔

سورۂ مبارکہ جاثیہ کی اٹھائیسویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے "کل امۃ تدعیٰ الی کتابہا" ہر امت اور ہر معاشرہ کو اس کے اپنے بارے میں لکھی جانے والی کتاب کی جانچ پڑتال کے لئے بلایا جائیگا پس معلوم ہوتا ہے کہ صرف افراد ہی نہیں بلکہ مجموعی طور پر معاشرے بھی اس اعتبار سے کہ زندہ، مکلف اور قابل تخاطب ہیں اور ارادہ و اختیار بھی ان کے پاس ہے۔ کتاب، نوشتہ اور نامۂ عمل رکھتے ہیں اور انہیں بھی نامۂ عمل کی طرف بلایا جائے گا۔

سورۂ انعام کی ایک سو آٹھویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے: "زینا لکل امۃ عملہم" ہم نے ہر امت کے عمل کو ان کے لئے زینت دی ہے۔

یہ آیت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ ایک امت اپنا ایک شعور، اپنا ایک معیار اور اپنا ایک طرز تفکر رکھتی ہے اور اس کا فہم و شعور و ادراک خصوصیت کے ساتھ اس سے وابستہ ہوتا ہے۔ ہر امت (کم از کم عملی ادراکات سے متعلق مسائل میں) اپنے مخصوص معیار پر فیصلہ کرتی ہے۔ ہر امت کے ادراک کا ایک خاص ذوق و ذائقہ ہوتا ہے۔ بہت سے ایسے امور ہیں جو ایک امت کی نگاہ میں اچھے اور دوسرے کی نگاہ میں برے ہوتے ہیں۔ یہ امت کا سماجی ماحول اور اس کی معاشرتی فضا ہے جو افراد کے ادراک سے متعلق ذائقے کو ایسا بناتی ہے۔

سورۂ غافر کی پانچویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

"وهمّت كل امة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق فاخذتهم فكيف كان عقاب"

اور ہر امت نے اپنے پیغمبر کو گرفتار کرنے کا عزم کیا اور باطل کے ذریعے اس سے
جھگڑتے رہے کہ حق زائل ہو جائے اور جب انہوں نے ایسا کیا تو میں نے انہیں
اپنی گرفت میں لے لیا۔ پس میرا عذاب کیسا رہا ؟

اس آیت میں ایک ناشائستہ اجتماعی عزم و ارادہ کی گفتگو ہے یہاں بات حق سے بیہودہ جھگڑنے کے لئے اجتماعی ارادہ کی ہے اور گفتگو یہ ہے کہ اس نوعیت کے اجتماعی عزم و آہنگ کی سزا عمومی اور اجتماعی عذاب ہے۔

قرآن کریم میں بعض مقامات پر فرد کے کسی کام کو پورے معاشرے سے نسبت دی گئی ہے یا کسی نسل کے کسی عمل کو بعد کی نسلوں پر منطبق کیا گیا ہے[1] اور یہ ان موارد میں ہے جہاں لوگ ایک اجتماعی سوچ، ایک اجتماعی ارادہ اور ایک اجتماعی روح کے حامل ہیں۔ مثلاً "قوم ثمود کی داستان میں حضرت صالح ؑ کی اونٹنی کے پے کرنے کے عمل کو پوری قوم سے نسبت دی گئی ہے جبکہ اس کا پے کرنے والا ایک شخص تھا۔ "فعقروا" پوری قوم نے اس اونٹنی کو پے کیا، قرآن اس جرم میں پوری قوم کو ملوث جانتا ہے اور سب کو عذاب کا مستحق قرار دیتا ہے اور کہتا ہے: فدمدم علیہم ربہم

نہج البلاغہ کے خطبوں میں سے ایک خطبے میں حضرت علی علیہ السلام اسی سلسلے میں ارشاد فرماتے ہیں: ایّہا النّاس انّما یجمع النّاس الرضا والسخط، اے لوگو! بتحقیق وہ چیز جو سب کو اپنے گرد سمیٹتی ہے، انہیں رشتۂ اتحاد میں منسلک کرتی ہے اور ایک ہی مقدر لاتی ہے خوشنودی اور غضب

---

[1] جیسے سورۂ بقرہ کی ۷۹ آیت "فویل للّذین یکتبون الکتاب بایدیہم ثمّ یقولون ھذا من عند اللہ... فویل لہم مّما کتبت ایدیہم و ویل لہم مّما یکسبون"
اسی طرح آل عمران کی ۱۱۲ آیت "ضربت علیہم الذّلّۃ اینما ثقفوا الّا بحبل مّن اللہ وحبلٍ مّن النّاس وباءو بغضبٍ مّن اللہ وضربت علیہم المسکنۃ ذٰلک بانّہم کانوا یکفرون بآیات اللہ ویقتلون الانبیاء بغیر حقٍّ ذٰلک بما عصوا وکانوا یعتدون۔

ہے۔ جب کبھی لوگ اجتماعی صورت میں کسی فعل پر خوشی یا ناخوشی کا اظہار کریں، خواہ وہ فعل کسی فرد واحد کے ذریعے کیوں نہ انجام پایا ہو، پوری قوم ایک ہی حکم اور ایک ہی سرنوشت کی حامل ہوگی۔

"وانّما عقرناقة ثمود رجل واحد فعمّهم الله بالعذاب لمّا عمّوه بالرّضا، فقال فعقروها فاصبحوا نادمین۔"

خداوند عالم نے اپنے عذاب کو اجتماعی صورت میں پوری قوم ثمود پر نازل کیا اور یہ اس لئے ہوا کہ ثمود کی پوری قوم اس ایک فرد کے فیصلے پر راضی تھی جو اس نے اونٹنی کے مارنے کے لئے کیا تھا، اور یہ فیصلہ جو مرحلۂ عمل میں آیا درحقیقت تمام لوگوں کا فیصلہ تھا۔ خداوند عالم نے اپنے کلام بلاغت نظام میں اونٹنی کے پے کرنے کے عمل کو باوجود اس کے کہ ایک شخص کے ہاتھوں انجام پایا تھا پوری قوم سے نسبت دی اور کہا پوری قوم نے پے کیا، یہ نہیں کہا اس قوم کے ایک فرد نے یہ عمل انجام دیا۔

یہاں ایک نکتہ کا تذکرہ مناسب ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی گناہ پر اظہار رضامندی اس صورت میں کہ عملاً اس میں شرکت نہ ہو گناہ نہیں ہے مثلاً کوئی شخص عمل گناہ انجام دیتا ہے اور دوسرے کو اس فعل سے پہلے یا بعد میں آگاہی ہوتی ہے اور وہ اس سے اظہار خوشنودی کرتا ہے بلکہ اگر خوشنودی عزم و ارادہ کے مرحلے میں داخل ہو اور اس پر عمل نہ ہو تب بھی گناہ نہیں ہے۔

رضایت اور خوشنودی کا عمل اس وقت موثر ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی فرد کے عزم گناہ میں اس طرح شریک ہو کہ اس کے عمل کا موجب بنے اور اجتماعی گناہوں کی یہی صورت ہے۔ سماجی اور اجتماعی فضا اور قومی اور جماعتی روح کسی گناہ کے وقوع پر اظہار رضایت اور اس کے انجام کا عزم کرتی ہے اور پھر ان میں سے ایک شخص کی رضایت پوری جماعت کی رضایت کا ایک حصہ ہے اس گناہ کا ارتکاب کرتا ہے اور پھر یہ عمل پوری قوم کا عمل بن جاتا ہے۔ نہج البلاغہ کے خطبے میں حضرت علی علیہ السلام نے اس حقیقت کو اجاگر کیا ہے اور یہی قرآن کا فیصلہ ہے ورگرنہ محض ایک شخص کی اپنی حد تک

خوشنودی کسی طرح بھی گنہگار کے عمل میں شرکت کا وزن نہیں رکھتی۔

قرآن کہیں کہیں کسی نسل کے کام کو بعد کی نسلوں سے نسبت دیتا ہے۔ جیسے قوم اسرائیل کے گذشتہ کاموں کو جناب رسالتمآب کے زمانے کے لوگوں سے نسبت دی ہے اور کہا ہے کہ یہ لوگ اس لئے ذلت و مسکنت کا استحقاق رکھتے ہیں کہ انہوں نے بلا وجہ و بلاقصور پیغمبروں کے قتل میں شرکت کی اور یہ بات اس لئے ہے کہ پیغمبر کے زمانے کے لوگ قرآن کی نظر میں گذشتہ لوگوں کی روش اختیار کرنے والے ہیں بلکہ جماعتی روح کے اعتبار سے عین وہی لوگ ہیں جن کا سلسلہ اب بھی باقی ہے۔ یہ بات جو کہی جاتی ہے کہ "انسانیت زندوں سے زیادہ مردوں سے بنی ہے" اس مفہوم میں ہے کہ بشریت کے عناصر کی تشکیل میں ہمیشہ زندوں سے زیادہ مردوں کا عمل دخل رہا ہے اور یہ گفتگو بھی کہ "زندوں پر مردوں کی پہلے سے کہیں زیادہ حکمرانی ہے" اسی سابقہ مفہوم کی حامل ہے۔

تفسیر المیزان میں اس بحث کے بعد کہ جب کوئی معاشرہ ایک واحد سوچ اور ایک واحد روح کا حامل ہوتا ہے تو ایک فرد جیسا ہو جاتا ہے اور اس کے افراد انسانی اعضاء و جوارح بن جاتے ہیں اور ان کی لذت اور تکلیف عین انسان کی لذت اور تکلیف ہو جاتی ہے اور ان کی سعادت و شقاوت کا بھی یہی حال ہوتا ہے، گفتگو ان الفاظ میں آگے بڑھتی ہے۔:

قرآن نے ان قوموں اور ان معاشروں کے بارے میں کہ جو مذہبی یا قومی تعصبات کی بنیاد پر ایک واحد اجتماعی سوچ کے حامل تھے اس طرح قضاوت کی ہے کہ بعد میں آنے والے طبقات اور نسلوں کو پہلے آنیوالی نسلوں کے اعمال پر مواخذہ کیا ہے اور حاضرین کو غائبین کے اعمال کی بنیاد پر مورد عتاب و ملامت قرار دیا ہے اور ایک ایسے ماحول میں جہاں ایک واحد سوچ اور ایک واحد روح کارفرما ہو خالق کردگار کی قضاوت اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے؟ [1]

---

[1] المیزان جلد ٤ ص ١١٢

معاشرہ اور قوانین و آداب

معاشرہ اگر حقیقی وجود کا حامل ہو تو لازمی طور پر اپنے سے متعلق خاص قوانین و آداب کا حامل ہوگا اگر ہم معاشرہ کی ماہیت کے بارے میں جس پر ہم ابھی بحث کر چکے ہیں پہلے نظریہ سے متفق ہوں اور معاشرے کے عینی وجود کو تسلیم نہ کریں تو ہم نے لازمی طور پر معاشرے کو قانون اور آداب سے عاری جانا ہے اور اگر دوسرے نظریے کو مانتے ہیں اور معاشرے کو صنعتی اور مشینی ترکیب جیسا تسلیم کرتے ہیں تو اس میں معاشرہ ۔ قانون اور آداب کا حامل ہے ۔ لیکن یہ قانون و آداب اپنے اندر ایک میکانیکی انداز لئے ہوتے ہے کہ جہاں روح حیات و زندگی مفقود ہے، اور اگر ہم تیسرے نظریے کو مانتے ہیں تو سب سے پہلے معاشرہ اس اعتبار سے کہ وہ انفرادی حیات سے الگ ایک خاص طرح کی حیات کا حامل ہے ہر چند کہ اس اجتماعی حیات کا اپنا الگ کوئی وجود نہیں بلکہ افراد میں بکھر کر انہیں میں حلول کر گیا ہے، اپنے افراد اجزاء سے الگ قوانین و آداب کا حامل ہے اور اس کی شناخت ضروری ہے ۔ پھر یہ کہ معاشرے کے اجزاء کہ جو افراد سے عبارت ہیں مشینی نظریے کے برخلاف اپنی ہویت کے استقلال کو اگرچہ نسبی طور پر کیوں نہ ہو کھو کر ایک منظم کیفیت اختیار کر لیتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ افراد کا نسبی استقلال محفوظ رہتا ہے، کیونکہ انفرادی حیات ، انفرادی فطرت اور فطرت سے فرد کا اکتساب اجتماعی حیات میں حل نہیں ہوتا اور حقیقتاً" اس نظریے کے مطابق انسان دو حیات، دو روح اور دو "میں" کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے، ایک اس کی فطری "میں" روح اور حیات ہے جو فطرت کی جوہری حرکات سے وجود میں آتی ہے، اور دوسرے وہ "میں" ، روح اور حیات ہے جو اجتماعی زندگی سے وجود پذیر ہو کر انفرادی

"میں" میں حلول کرتی ہے۔ پس اس اعتبار سے انسان پر نفسیاتی قوانین کے ساتھ سماجی آداب و رسوم بھی حکمفرما ہیں اور جوستے نظریے کے مطابق صرف ایک نوعیت کا قانون اور ایک نوعیت کی روایت انسان پر حاکم ہے اور وہ اجتماعی روایت ہے اور بس۔

علماء اسلام میں غالباً عبدالرحمٰن بن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے تاریخ پر اپنے مشہور و معروف مقدمے میں صراحت کے ساتھ معاشرے پر مسلط قوانین و آداب کو انفرادی قوانین و آداب سے الگ پیش کیا ہے اور معاشرے کے لئے "شخصیت"، "طبیعت" اور واقعیت کا قائل ہے۔ جدید علماء حکماء میں اٹھارویں صدی عیسوی کا فرانسیسی باشندہ "مونٹیسکیو" وہ پہلا دانشور ہے کہ جس نے سماج اور جماعتوں پر چھائے ہوئے آداب کی تحقیق میں اپنا وقت صرف کیا ہے۔ ریمون آرون، "مونٹیسکیو" کے بارے میں لکھتا ہے:

"اس کا مقصد تاریخ کو معقول صورت دینا ہے۔ وہ چاہتا ہے تاریخ کے پیش کردہ مفہوم کو درک کرے۔ مختلف صورتوں پر منحصر عادات، افکار، قوانین، آداب و رسوم اور سماجی اقدار، تاریخ سے اس کو ملتی ہیں اور تہذیب و تمدن کا یہی اختلاف اور ایک دوسرے سے ان کی ناہماہنگی اس کی تحقیق کا نقطۂ آغاز بنتی ہے۔ اختتام تحقیق پر یقیناً اس غیر مربوط نوعیت کی جگہ کسی معقول ضابطہ کو آنا چاہیئے۔ مانٹیسکیو بالکل "مارکس وبر" کی طرح منقولات سے گزر کر معقولات کی طرف آنا چاہتا ہے اور سماجی علوم کے لئے تحقیق کی یہی خاص روش ہے"

اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ سماجی روایات کی ان ناہماہنگیوں میں جو انہیں ایک دوسرے سے اجنبی بنا دیتی ہیں۔ سماجی علوم کا ماہر ایک ایسی وحدت ڈھونڈ نکالتا ہے جس سے ان ناہماہنگیوں کی وابستگی ہوتی ہے اور تمام اختلافات اس وحدت کا مظہر ہوتے ہیں، اور اسی طرح ملتے جلتے معاشروں میں مشابہ اسباب کے عمل و خل کے لئے "رومیوں کے عروج و زوال

کے اسباب سے متعلق ملاحظات" نامی کتاب کا یہ ٹکڑا پیش کیا جاتا ہے:

"دنیا میں اتفاق یا حادثہ کوئی چیز نہیں ہے اور اس نکتہ کو روسیوں سے پوچھا
جا سکتا ہے کیونکہ جب تک فرمانروائی میں ان کا پروگرام منظم رہا، فتح و نصرت
انہیں نصیب ہوتی رہی لیکن جب انہوں نے اپنے پروگرام میں تبدیلی پیدا کی
اور دوسرا لائحہ عمل اپنایا تو مسلسل پستیوں کی طرف آتے گئے۔ ہر سرکاری نظام میں
کچھ علل و اسباب کا عمل دخل خواہ وہ اخلاقی ہو کہ جسمانی اس نظام کو سربلندی عطا کرتا
ہے یا پھر تباہی و بربادی کے دلدل میں دھکیل دیتا ہے، تمام اتفاقات، تمام حادثات
اور تمام واقعات انہی اسباب کے زیر اثر رہے ہیں۔ اگر حادثاتی طور پر کوئی معرکہ
کسی حکومت کی بساط الٹ دیتا ہے تو یقیناً اس میں ایسے کلی اسباب کارفرما ہیں
جو وجہ معرکہ بن کر اس حکومت کا تختہ الٹ دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ رفتار و روش
یا سیر سلوک وہ اصل بنیاد ہے کہ جو تمام جزئی اتفاقات کا سبب بنتی ہے۔"

قرآن کریم اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ قومیں اور معاشرے اس اعتبار سے کہ قوم
اور معاشرہ ہیں (صرف افراد نہیں) ان آداب و رسوم، ان کے قوانین اور ان کا اقبال و
ادبار بھی ان روایات اور ان قوانین کے مطابق ہوتا جنہیں وہ منزل عمل میں لاتے ہیں۔
مشترک سرنوشت رکھنے سے مراد معاشرہ کے آداب و روایات سے وابستگی پیدا کرنا ہے
بنی اسرائیل کی قوم کے لئے ارشاد ہوتا ہے:

وَقَضَيْنَآ اِلٰى بَنِیٓ اِسْرَآئِیْلَ فِی الْكِتٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِی الْاَرْضِ مَرَّتَیْنِ
وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِیْرًا ۔ فَاِذَا جَآءَ وَعْدُ اُوْلٰىهُمَا بَعَثْنَا عَلَیْكُمْ
عِبَادًا لَّنَآ اُولِیْ بَاْسٍ شَدِیْدٍ فَجَاسُوْا خِلٰلَ الدِّیَارِ وَكَانَ
وَعْدًا مَّفْعُوْلًا ۔ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَیْهِمْ وَاَمْدَدْنٰكُمْ

بأموالٍ و بنين وجعلناكم أكثر نفيرًا ... وإن أسأتم فلها فإذا جاءَ وعدُ الآخرةِ ليسوءُوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرةٍ وليتبّروا ما علوا تتبيرًا عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنّمَ للكافرين حصيرًا۔ [1]

"اور ہم نے (آسمانی کتابوں میں سے) ایک کتاب میں بنی اسرائیل کو یہ خبر دے دی تھی کہ تم ضرور بالضرور زمین میں دو مرتبہ فساد اور بڑی سرکشی کرو گے۔ پھر جب پہلی سرکشی سے متعلق وقت انتقام آئے گا تو ہم بڑے جنگ آور اور زور آزما لوگوں کو تمہارے خلاف بھیجیں گے اور حالت یہ ہوگی کہ وہ تمہارے گھروں میں گھس آئیں گے اور یہ وعدہ پورا ہو کر رہے گا۔ پھر ہم تمہیں (تمہاری پشیمانی اور سیدھے راستے کی طرف لوٹ آنے کے باعث) ان پر دوبارہ غلبہ دیں گے۔ اور مال اور افراد سے تمہاری مدد کریں گے اور تعداد میں تمہیں بڑھا دیں گے۔ پس اگر تم نیکی کرو گے تو وہ تمہاری اپنی ذات کے لیے ہوگا اور اگر بدی سے ہمکنار ہو گے تو اس میں بھی تمہاری اپنی ذات متاثر ہوگی (یعنی ہمارا طریقہ اور ہمارا قانون اپنی جگہ مستحکم اور اٹل ہے اور کچھ ایسی شرائط ہیں جن میں ہم لوگوں کو قوت و قدرت و عزت و استقلال عطا کرتے ہیں اور کچھ ایسی شرائط ہیں جن میں دوسروں کے ہاتھوں انہیں ذلیل و خوار ہونا پڑتا ہے۔) پھر جب (برائی اور تباہی کی طرف بازگشت کے نتیجے میں) تم سے تمہارے دوسرے انتقام کی بار کا

---

[1] سورۂ اسراء ۴ — ۸

آئے گی تو ہم دوسرے صاحبانِ قوت و طاقت کو تم پر مسلط کر دیں گے تاکہ وہ تمہارا مُنہ بگاڑ دیں اور اسی طرح مسجد میں گھس آئیں، جس طرح پہلے گھس آئے تھے اور جس چیز پر غلبہ حاصل کریں اُسے سختی سے مٹا دیں۔ (اگر تم راہِ راست کی طرف لوٹ آئے تو) امید ہے کہ خدا پھر اپنی رحمت کو تمہارے شاملِ حال کرے اور اگر تم نے پھر وہی کیا اور برائی کی طرف لوٹ آئے تو ہم بھی وہی کریں گے اور پھر تم پر دشمن اور سزا کو معین کر دیں گے۔"

یہ آخری جملہ "وان عدتم عدنا" (اگر تم جب قدر تباہی کی طرف لوٹو گے ہم اسی قدر دشمن کے ہاتھوں تمہیں ذلیل کریں گے) اس توجہ کے ساتھ کہ مخاطب فرد نہیں قوم و ملت ہے، معاشروں پر محیط قوانین کی کلیت کو ظاہر کرتا ہے۔

جبر یا اختیار

جو بنیادی مسائل اہلِ دانش کے درمیان خاص طور پر اس موجودہ صدی میں زیرِ غور ہیں، ان میں ایک مسئلہ سماج کے مقابل فرد کے جبر یا اختیار کا مسئلہ ہے۔ بعبارت دیگر یہاں اجتماعی روح کے مقابل نفسِ واحد کے جبر و اختیار کی گفتگو ہے۔ اگر ہم معاشرے کی ترکیب کے مسئلہ میں پہلے نظریہ کو مانتے ہیں اور معاشرے کی ترکیب کو محض اعتباری جانتے ہیں اور مکمل انفرادی اصلیت پر ہمارا عقیدہ ہے تو اس میں اجتماعی جبر کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ یہاں سوائے فرد اور انفرادی کس بل کے اجتماعی قوت و طاقت نامی کوئی اور شے موجود نہیں جو فرد کو اپنے احکامات کے زیرِ اثر لائے اور معاشرتی جبر رونما ہو۔ اب اگر کوئی جبر رونما ہوتا ہے تو اس کا تعلق اجتماعی جبر کے حامیوں کی رائے کے برخلاف معاشرے سے نہیں فرد یا افراد سے ہے۔ اب اگر ہم چوتھے نظریے کو

مانتے ہیں اور فرد کو انسانی شخصیت کے اعتبار سے ایک خام مادہ اور ایک خالی برتن تصور کرتے ہیں اور فرد کی تمام انسانی شخصیت، اس کی عقل اور اس کے ارادے کو کر جو اس کے اپنے اختیار میں ہے اجتماعی عقل اور اجتماعی ارادے کا پرتو جانتے ہیں اور اسے اجتماعی روح قرار دیتے ہیں کہ جو اپنے اجتماعی مقاصد کے حصول کے لئے اپنی اکائی میں ایک انفرادی فریب بن کر آیا ہے اور آخر کار اگر ہم اسے محض اجتماعی اصلیت جانیں تو پھر اجتماعی امور میں فرد کی آزادی اور اس کے اختیار کا تصور باقی نہیں رہتا۔

فرانس کے سماجی علوم کے ماہر "امیل دورکیم" کہ جو اس حد تک اجتماعی اصلیت کا قائل تھا کہتا ہے: معاشرتی امور (اور درحقیقت وہ انسانی امور جن کا تعلق کھانے پینے اور سونے جیسے حیوانی رشتہ سے نہیں ہے) کسی فرد کے فکر و ارادے سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ معاشرہ انہیں وجود میں لاتا ہے اور اس کی تین خصلتیں ہیں، بیرونی ہونا، جبری ہونا اور عمومی ہونا بیرونی اس اعتبار سے ہیں کہ وجود فرد سے باہر یعنی معاشرے سے فرد پر لاگو ہوتے ہیں اور معاشرہ انہیں فرد کے حوالے کرتا ہے اور فرد معاشرے کے زیر اثر اسے قبول کرتا ہے۔ آداب، اخلاقی اور معاشرتی رسمیں، مذہب اور ان جیسی چیزیں معاشرے سے اسے ملتی ہیں اور اس اعتبار سے جبری ہیں کہ وہ خود کو فرد پر ٹھونستی ہیں اور فرد کی ضمیر، اس کے احساسات، اس کی قضاوت اور اس کے اندیشہ و افکار کو اپنے رنگ اور اپنے قابو میں لاتی ہیں اور جبری ہونا عمومیت کی دلیل ہے۔

لیکن اگر ہم تیسرے نظریے کو اپناتے ہیں اور اس میں فرد کو بھی اصلیت دیتے ہیں، اور معاشرہ کو بھی۔ اگرچہ معاشرہ افراد پر غالب ہے لیکن افراد انسانی مسائل اور سماجی امور میں مجبور نہیں ہیں۔ "دورکہایم" کے جبر میں انسان کی اس فطرت سے غفلت برتی گئی ہے جو جوہری تکامل کے ساتھ اس کے مزاج کا حصہ ہے۔ یہ فطرت انسان کو ایک خاص طرح کی حریت اور امکان و آزادی عطا کرتی ہے۔ جس کے باعث وہ معاشرے کی ٹھونسی جانے والی بدعملی کے مقابل مضبوط

ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فرد اور معاشرے کی گفتگو میں ایک طرح کا "امر بین الامرین" حکمفرما ہے۔
قرآن کریم جہاں معاشرے کے لئے طبیعت، شخصیت، عینیت، توانائی، حیات، موت، اجل، ضمیر اور اطاعت و عصیان کا قائل ہے وہاں صریحاً فرد کو از نظر امکان ایک گونہ توانا اور مقتدر معاشرے کے احکام سے علم عدولی میں آزاد اور توانا جانتا ہے اور اس کے لئے جو جملہ استعمال کیا ہے وہ " فطرۃ اللہ " ہے۔ سورۂ نساء کی ۹۷ آیت میں اس گروہ کی نسبت جو کہ معاشرے میں اپنے آپ کو "مستضعف" و ناتوان جانتا تھا اور فطری ذمہ داری و سنگساری کے لئے اسی توانائی کو عذر بناتا تھا اور درحقیقت خود کو معاشرے کے مقابل مجبور پیش کرتا تھا ارشاد ہوتا ہے: ان کا عذر کسی طرح بھی قابل قبول نہیں اس لئے کہ کم از کم وہ یہ تو کر سکتے تھے کہ اپنے آپ کو اس سماجی ماحول سے نکال کر دوسرے سماجی ماحول میں منتقل کرتے۔ یا پھر دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:

یا ایہا الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اهتدیتم[1]

اے صاحبانِ ایمان تم خود اپنے نفوس کی حفاظت کے ذمہ دار ہو، ہرگز دوسروں کی گمراہی (لازمی طور پر) تمہاری گمراہی کا سبب نہیں ہو سکتی۔

" ذر " سے متعلق مشہور آیت کہ جس کا اشارہ انسانی فطرت کی طرف ہے اس گفتگو کے بعد کہ خداوند عالم نے توحید کے عہد کو انسان کے وجود اور اس کی ذات میں سمو دیا ہے، گوش گزار کرتا ہے: اور یہ اس لئے ہے تاکہ تم بعد میں یہ نہ کہہ سکو کہ ہمارے باپ دادا مشرک تھے اور ہمارے پاس کوئی چارۂ کار نہیں تھا، ہم مجبور تھے کہ اپنے باپ دادا کی سنت پر باقی رہیں۔ اس الٰہی فطرت کے بعد اب کسی جبر یا مجبوری کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

---

[1]: سورہ مائدہ / ۱۰۵

قرآنی تعلیمات سر تا سر مسئولیت اور ذمہ داری کی احساس پر قائم ہیں، اپنی اور معاشرے کی ذمہ داری، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر معاشرے کی برائیوں اور بدعنوانیوں کے خلاف فرد کے قیام کا حکم نامہ ہے۔ قرآن مجید کے بیشتر قصص و حکایات برائی کے ماحول کے مقابل فرد کے سینہ سپر ہونے سے عبارت ہیں، جناب نوح، جناب ابراہیم، جناب موسیٰ، جناب عیسےٰ، جناب رسالتمآب، اصحاب کہف اور مؤمن آل فرعون وغیرہ سب کے سب اسی عنصر کے حامل ہیں۔

سماج اور سماجی ماحول میں افراد پر جبر کے واہمہ کی بنیاد یہ تصور ہے کہ حقیقی ترکیب کے لئے لازمی ہے کہ اجزاء ایک دوسرے میں مدغم ہو جائیں اور کثرت "کل" کی اکائی میں جذب ہو کر ایک تازہ حقیقت سامنے لائے یا فرد کی شخصیت آزادی اور استقلال کو مانا جائے اور ترکیب کی سچائی اور معاشرے کی عینیت کو رد کیا جائے جیسا کہ پہلے اور دوسرے نظریے میں معاشرے اور فرد کی اصلیت کے تضاد پر گفتگو ہے یا پھر "دورکہائیمی" نظریے کی طرح ترکیب کی اصلیت اور معاشرے کی عینیت کو تسلیم کیا جائے اور فرد کی شخصیت، استقلال اور آزادی کو ٹھکرایا جائے۔ ان دونوں کی یکجائی ناممکن ہے اور چونکہ عمرانیات اپنے تمام دلائل کی رو سے معاشرے کی عینیت کو تسلیم کرتی ہے، لہذا فرد سے متعلق گفتگو کو رد شدہ سمجھا جانا چاہئے۔

نیز توجہ رہے کہ فلسفی نقطۂ نظر سے تمام حقیقی ترکیبوں کو یکساں نوعیت کا نہیں سمجھنا چاہئے جمادات اور حیات سے عاری موجودات میں کہ جن میں باصطلاح اہل فلسفہ صرف ایک بسیط قوت کارفرما ہے اور جو بہ تعبیر فلاسفہ "علی وتیرہ واحدہ" پر قائم ہیں اجزاء اور قوا ایک دوسرے میں مکمل طور پر ادغام پاتے ہیں اور ان کا وجود، وجود "کل" میں مکمل طور پر حل ہو جاتا ہے، جیسے پانی کی ترکیب میں آکسیجن اور ہائیڈروجن، لیکن جتنی ترکیب، بلندی اختیار کرے گی اجزاء، کل کی نسبت زیادہ نسبی استقلال کے حامل ہوں گے اور عین وحدت کے ساتھ ایک طرح کی کثرت اور عین کثرت کے ساتھ وحدت کا ظہور ہوگا اور یہی کچھ انسان میں ہم دیکھتے

ہیں کہ وہ عین وحدت کے ساتھ ایک عجیب کثرت کا حامل ہے کہ جہاں صرف یہی نہیں کہ اس کے اندر کی طاقتیں اپنی کثرت کو ایک حد تک محفوظ رکھتی ہیں بلکہ ان میں ایک طرح کا تضاد اور دائمی کشمکش برقرار رہتی ہے۔ معاشرہ فطرت کے بلند ترین موجودات سے ہے اور اس کو ترکیب میں لانے والے اجزاء کا نسبی استقلال اس سے کہیں بلند تر ہے۔

پس اس اعتبار سے کہ افراد بشر ایک معاشرے کے اجزاء ہیں اپنے فطری اور انفرادی وجود میں معاشرے سے زیادہ فطری عقل اور ارادے کے مالک ہیں نیز یہ کہ فطرت کے اعلےٰ ترکیب مراتب میں اجزاء کا نسبی استقلال محفوظ رہتا ہے، یہ جامعی روح کا حامل حضرت انسان مجبور اور مسلوب الاختیار نہیں ہے۔

سماجی تقسیمات اور ان کی طبقہ بندیاں

معاشرہ باوجود وحدت کے اپنے اندر گروہوں، طبقوں اور مختلف اصناف میں کہ جہاں متضاد صورتیں بھی نکل آتی ہیں بٹا ہوا ہے۔ یہ صورت حال اگر کلی نہیں تو کم از کم بعض معاشروں کا یہی حال ہے اور ممکن ہے، معاشرہ اپنی عین وحدت میں اندرونی طور پر مختلف اور کبھی متضاد طبقوں میں منقسم ہو۔ پس معاشرہ وحدت کے ساتھ عین کثرت اور کثرت کے ساتھ عین وحدت کا حامل ہے اور حکماء اسلام کی اصطلاح میں سماج پر کثرت میں ایک طرح کی وحدت اور وحدت میں کثرت کارفرما ہے۔ پچھلے ابواب میں معاشرہ کی وحدت پر گفتگو تھی کہ وہ وحدت کس نوعیت کی ہے اب گفتگو معاشرہ کی کثرت سے متعلق ہے کہ اس کی نوعیت کیا ہے؛

یہاں دو مشہور نظریے ہیں، ایک نظریہ کا تعلق تاریخی مادیت اور ڈیالکٹیکل ([illegible]) تضاد پر ہے۔ اس نظریے کے مطابق جس کے بارے میں آگے چل کر گفتگو ہوگی یہ موضوع اصل مالکیت کا تابع ہے۔ وہ معاشرے جن میں ذاتی مالکیت کا فقدان ہے۔ مثلاً گذشتہ ابتدائی سوشلسٹ معاشرہ یا تاریخ کے دھارے پر آئندہ آنے والا سوشلسٹ معاشرے بنیادی طور پر ایک مرکزیت کے حامل ہیں لیکن وہ معاشرے جن میں ذاتی مالکیت کی بالادستی ہے حتمی طور پر دو طبقوں کے حامل ہیں۔ پس معاشرہ یا تو ایک طبقے کا حامل ہے یا دو کا اور اس کی کوئی تیسری شق نہیں ہے۔ دو طبقے رکھنے والے معاشروں میں انسان دو گروہوں میں بٹ جاتا ہے ایک استحصال کرنے والا اور دوسرا استحصال ہونے والا۔ اور سوائے ان دو حاکم و محکوم گروہوں کے تیسرا کوئی گروہ موجود نہیں۔ یہی دو گروہ آرٹ، فلسفے، اخلاق، مذہب اور سماج کے ہر حصہ پر اپنے اثرات مرتب کرتے ہیں جن کے باعث ان میں دورنگی پائی جاتی ہے اور یہی خصوصیت

کے ساتھ ایک خاص اقتصادی طبقے کے رنگ میں یہ دونوں، سماج پر اپنی حکومت کرتے ہیں اور اگر بالفرض ایک فلسفہ، ایک مذہب یا ایک اخلاق سماج پر حاکم ہو تو پھر بھی اس کا رنگ انہی دو طبقات ہی کے رنگوں میں سے ایک رنگ ہوگا جسے دوسرے طبقہ پر ٹھونسا گیا ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ کسی معاشرے کی ایک طبقے یا کئی طبقوں سے وابستگی کا انحصار اصل مالکیت پر نہیں ہے بلکہ ثقافتی، اجتماعی، نسلی اور آئیڈیالوجی کی علل و اسباب بھی کسی معاشرے کو کئی طبقوں میں بانٹ سکتے ہیں، خاص طور پر ثقافتی اور آئیڈیالوجیکی اسباب اس میں بنیادی کردار ادا کر سکتے ہیں اور سماج کو صرف دو نہیں بلکہ کئی طبقوں میں متضاد صورت کے ساتھ بانٹ سکتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح اصل مالکیت کی شرط کے ساتھ وہ معاشرے کو ایک طبقے میں لا سکتے ہیں۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن سماج کی کثرت کے بارے میں کس نقطۂ نظر کا حامل ہے کیا وہ کثرت و اختلاف کے حق میں ہے اور اسے تسلیم کرتا ہے یا نہیں اور اگر تسلیم کرتا ہے تو کیا طبقوں کے بارے میں اس کے نزدیک معاشرہ دو طبقوں کا حامل ہے اور وہ بھی مالکیت اور استحصال کی بنیاد پر یا کوئی اور صورت اس میں کارفرما ہے؟ میرے خیال میں معاشرے اور اجتماع سے متعلق قرآنی لغات کا استخراج اور ان لغات کے مفاہیم میں قرآن کے نقطۂ نظر کا تعین ہی قرآن کے نظریے کو صحیح طور پر واضح کر سکتا ہے۔

قرآن کی سماجی لغات کی دو قسمیں ہیں، بعض سماجی لغات کا تعلق سماجی آثار سے ہے، جہاں ملت، شریعت، شرعہ، منہاج، سنت اور اس جیسے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور ان پر گفتگو ہماری بحث سے باہر ہے لیکن وہ دوسرے الفاظ جو سب کے لئے یا انسانی گروہوں کے لئے اجتماعی عنوان کے حامل ہیں صحیح طور پر قرآن کے رخ نگاہ کو مشخص کر سکتے ہیں، جیسے قوم، امت، ناس، شعوب، قبائل، رسول، نبی، امام، ولی، مومن، کافر، منافق، مشرک، مذبذب، مہاجر، مجاہد،

صدیق، شہید، متقی، صالح، ظالم، مصلح، مفسد، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، عالم، ناصح، خلیفہ ربانی، ربی، کاہن، رہبان، احبار، جبار، عالی، مستعلی، متکبر، مستضعف، مسرف، مترف، طاغوت، ملاء، ملوک، غنی، فقیر، مملوک، مالک، حر۔ عبد، رب وغیرہ

البتہ بظاہر ان سے مشابہت رکھنے والے دوسرے الفاظ بھی یہاں ہیں جیسے: مصلی، مخلص، صادق، منفق، مستغفر، تائب، عابد، حامد اور ان جیسے دیگر الفاظ، لیکن یہ الفاظ جماعتوں اور گروہوں سے ہٹ کر خاص طور پر ایک سلسلہ "افعال" کے عنوان سے ذکر کی منزل میں آئے ہیں۔ اسی لئے ان کے بارے میں یہ احتمال نہیں ہو سکتا کہ ان میں گروہوں، جماعتوں اور سماجی تنظیمات کی گفتگو ہو۔

اب یہ ضروری ہے کہ ان آیتوں کا جن میں پہلے گروہ کے الفاظ کا تذکرہ ہے اور خاص طور پر وہ آیتیں کہ جو سماجی معین راہ سے متعلق ہیں۔ بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تاکہ یہ بات کھل جائے کہ ان سب کو دو گروہوں میں سمویا جا سکتا ہے یا ان کے لیے متعدد گروہوں کی ضرورت ہے؟ اگر بالفرض انہیں دو گروہوں میں سمویا جا سکتا ہے تو کن دو گروہوں کو ان کے لئے مختص کیا جائے؟ یعنی کیا ان سب کو اعتقادی متعین راہ پر مشتمل گروہ میں کہ جو مؤمن اور کافر سے عبارت ہیں، سمویا جائے یا اس کی بنیاد اقتصادی متعین راہ پر غنی اور فقیر کے زمرے میں ہو؟ بعبارت دیگر یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ کیا یہ تقسیمات انجام کار ایک اصلی تقسیم پر منتہی ہوتی ہیں اور کیا باقی تمام تقسیمات فرعی ہیں یا نہیں؟ اور اگر ایک تقسیم پر منتہی ہوتی ہیں تو وہ اصلی تقسیم کیا ہے؟ بعض لوگوں کا خیال ہے معاشرے سے متعلق قرآن کا نقطۂ نگاہ دو طبقوں کا حامل ہے۔ قرآن کی رُو سے معاشرہ پہلی مرتبہ اور پہلے درجہ میں حاکم، مسلط، مالک اور پھر محکوم، نوکر اور غلام کے حلقوں میں منقسم ہے۔ حاکم طبقہ وہی ہے جسے قرآن "مستکبرین" کی تعبیر سے یاد کرتا ہے اور محکوم حلقے میں وہ لوگ ہیں جنہیں قرآن "مستضعفین" کا نام دیتا ہے۔ مومن و کافر یا موحد

اور مشرک یا صالح و فاسد جیسی تمام تقسیمات فرعی پہلو کی حامل ہیں۔ یعنی یہ ظالم طاقتیں اور بے جا ظلم ہے جو کفر و شرک و نفاق کو وجود میں لاتا ہے اور اس کے مقابلے پر مظلومیت، انسان کو ایمان، ہجرت، جہاد، صلاح، اصلاح احسان جیسی چیزوں کی طرف کھینچتی ہے۔ بعبارت دیگر وہ باتیں جنہیں قرآن علمی، اخلاقی یا اعتقادی انحراف سے یاد کرتا ہے، بنیادی طور پر اقتصادی روابط کی خاص کیفیت یعنی عمل استحصال سے پھوٹتی ہیں اور وہ باتیں جن کی قرآن اعتقادی، اخلاقی یا عملی اعتبار سے تائید و تاکید کرتا ہے بنیادی طور پر مظلومیت اور محکومیت سے وجود میں آتی ہیں۔ انسان کی طبیعت "فطرتاً" اور "جبراً" مادی زندگی کو سنوارنے کی طرف ہے۔ مادی حالات میں تبدیلی کے بغیر لوگوں کے روحانی، نفسانی اور اخلاقی حالات میں تبدیلی ناممکن ہے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن طبقاتی مبارزہ کی شکل میں سماجی مبارزات کو صحیح اور بنیادی قرار دیتا ہے یعنی وہ اقتصادی یا اخلاقی مبارزہ کی نسبت اجتماعی مبارزہ کو افضلیت دیتا ہے۔ قرآن کے اعتبار سے کافر، منافق، مشرک، فاسق، فاجر اور ظالم ان گروہوں سے ابھرتے ہیں جنہیں قرآن "مترف"، "مسرف"، "ملاء"، "ملوک"، "مستکبر" اور ان جیسے ناموں سے یاد کرتا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ایسے گروہ متقابل طبقے سے ابھریں اور یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح پیغمبر، رسول، امام صدیق، شہید، مجاہد، مہاجر اور مومن، مستضعف گروہ سے ابھرتے ہیں اور متقابل طبقے سے ان کا ابھرنا غیر ممکن ہے۔ پس یہ استکبار و استضعاف ہے کہ جو سماجی مزاج کو بناتا ہے اور انہیں ایک معین راہ پر لاتا ہے اور اپنے "مظاہر" و "تجلیات" کو ان میں بھر دیتا ہے۔

قرآن نہ صرف یہ کہ ان گروہوں کو مستکبر و مستضعف کے دو اصلی طبقوں کی جلوہ گاہ بتاتا ہے بلکہ صداقت، عفاف، اخلاص، عبادت، بصیرت، رافت، رحمت، فتوت، خشوع، انفاق، ایثار، خشیت اور فروتنی جیسے صفات و ملکات کے ایک سلسلے کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے اور اس کے مقابلے پر کذب، خیانت، فجور، ریا، نفس پرستی، کوردلی، قساوت

بخل اور تکبر جیسی برائیوں کو بھی پیش کرتا ہے۔ وہ پہلے گروہ کی خصوصیات کو زمین پر کمزور بنائی جانے والی جماعت کے صفات اور دوسرے گروہ کی خصوصیات کو کمزور بنانے والوں کی صفات سے جانتا ہے۔

پس کمزور بنانا اور کمزور بننے پر مشتمل دائرہ عمل نہ صرف مختلف اور متضاد گروہوں کا مرکز طلوع ہے بلکہ متضاد اخلاقی صفات و ملکات بھی اسی سے پھوٹتی ہیں اور یہ تمام انتخابات، تمام میلانات، تمام معین راستے اور یہاں تک کہ تمام ثقافتی اور مدنی آثار و تجلیات کی بنیاد ہے کمزور بنانے والے طبقہ سے ابھرنے والا اخلاق، فلسفہ، آرٹ، علم و ادب اور مذہب اسکی سماجی بالادستی کا مظہر ہے اور سب کا سب اپنے سے متعلق حالات کی توجیہ میں ہے اور وجہ توقف و انجماد ہے لیکن اس کے برخلاف مستضعفین یا زمین پر کمزور بنائے جانے والے طبقہ کا اخلاق فلسفہ، علم و ادب، آرٹ اور مذہب، مفید، حرکت آفرین اور انقلابی ہے۔

مستکبر یا جابر حکمران طبقہ اپنی آقائیت اور امتیازی خصوصیات کے باعث تاریک اندیش روایت پسند اور عافیت طلب ہے جبکہ مستضعف و محکوم طبقہ اس کے برخلاف صاحب فکر و نظر، روایت شکن، انقلابی، مصمم اور پرجوش و پرعزم ہے۔

مختصر یہ کہ ان افراد کے عقیدہ کے مطابق قرآن اس نظریہ کی تائید کرتا ہے کہ وہ چیز جو انسان کو بناتی ہے، اس کے گروہ کو مشخص کرتی ہے، اسے رخ حیات دیتی ہے اور اس کے فکری، اخلاقی، مذہبی اور آئیڈیالوجیکی مقام کو معین کرتی ہے وہ اس کی معاشی حالت ہے اور مجموعی طور پر قرآنی آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن نے اپنی تعلیمات کو اسی بنیاد پر قائم کیا ہے۔

اس اعتبار سے ایک خاص طبقہ سے وابستگی ہر شے کا معیار ہے اور اسی معیار کے ذریعے تمام دعووں کی جانچ ہو سکتی ہے، مؤمن، مصلح، رہبر یہاں تک کہ نبی یا امام کی تائید

تکذیب بھی اسی کسوٹی کے ذریعے ہونی چاہیئے۔

یہ نظریہ حقیقتاً "انسان اور معاشرے کی نسبت ایک مادی اتخاذِ فکر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن نے افراد کے اجتماعی تمرکز پر بطور خاص تکیہ کیا ہے۔ لیکن کیا اس کا یہ مفہوم ہے کہ قرآن تمام تقسیمات اور تمام طبقہ بندیوں کو اسی معیار پر توجیہ کرتا ہے؟ ہمارے اعتبار سے انسان، عالم اور معاشرے سے متعلق اسلامی اتخاذِ فکر سے اس نوعیت کا اتخاذِ فکر ہم آہنگ نہیں ہے۔ اور قرآنی مسائل میں ایک سطحی مطالعے نے اسے ہوا دی ہے۔ اور چونکہ ہم کتاب کے اسی باب میں جہاں تاریخ پر اس عنوان سے بحث ہوئی ہے کہ "کیا طبیعتِ تاریخ مادی ہے" اس موضوع پر مکمل گفتگو کریں گے لہٰذا فی الوقت اس موضوع کو یہیں رہنے دیتے ہیں۔

معاشروں کی یگانگت یا ان کا تنوع بہ اعتبار ماہیت

اس مسئلہ کا بیان بھی جیسا کہ پہلے اشارہ ہو چکا ہے ہر مکتب فکر کے لئے ضروری ہے، کیونکہ اس گفتگو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کیا تمام انسانی معاشرے ایک آئیڈیالوجی کے تابع ہو سکتے ہیں یا معاشروں کا تنوع، متنوع آئیڈیالوجیز کا خواستار ہے اور ہر قوم، ہر ملت، ہر تمدن اور ہر ثقافت کو اپنی خاص آئیڈیالوجی کی ضرورت ہے کیونکہ آئیڈیالوجی ان منصوبوں اور ان راستوں سے عبارت ہے کہ جو معاشرے کو کمال وسعادت کی طرف لے جاتی ہے اور یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ ہر نوع اپنی ایک خاص استعداد اور ایک علیحدہ آثار و خواص کا حامل ہے اور اپنے سے متعلق اس کا مخصوص کمال وسعادت' اس کے انتظار میں ہے، ہرگز کسی گھوڑے کی اچھائی' اور اس کی شان حسین و بہتر بالانسان کی اچھائی، اور شان جیسی نہیں ہے۔

پس اگر تمام معاشروں کے لئے اصالت و عینیت کو فرض کر لیا جائے اور وہ سب ایک ذات، ایک طبیعت اور ایک ماہیت کے حامل ہوں تو ان کے لئے ایک واحد آئیڈیالوجی ممکن ہو سکتی ہے اور ان کے اختلافات بھی انفرادی اختلافات کی حدوں میں، ایک نوعیت کے ہوں گے۔ اور ہر زندہ آئیڈیالوجی انفرادی اختلافات کی حدود میں انعطاف اور قابلیت انطباق رکھ سکتی ہے لیکن اگر معاشرے طبیعتوں، ماہیتوں اور ذوات میں مختلف ہوں گے تو یہ فطری امر ہے کہ ان کے منصوبے، ان کے لائحۂ عمل، ان کے آئیڈیاز اور ان کے کمال و سعادت سے متعلق خصوصیت بھی مختلف ہو گی اور ایک آئیڈیالوجی ان کا احاطہ نہیں کر سکتی۔

بالکل یہی صورت آپ کو وقت کے دوش پر گزرتے ہوئے معاشروں کے انقلابات میں ملتی ہے۔ کیا معاشرے اپنے انقلابات کی راہ میں اپنی نوعیت اور ماہیت بدل دیتے ہیں اور ان کی

نوعیت میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے ؟ یا ان کے سماجی انقلابات کی نوعیت گویا نوع سے ایک فرد کی سی ہے کہ جہاں ان کی نوعیت و ماہیت تمام انقلابات میں محفوظ رہتی ہے ؟

پس پہلے مسئلہ کا تعلق معاشرے سے ہے اور دوسرے کا تاریخ سے۔ ہم فی الحال پہلے مسئلے کے بارے میں گفتگو کریں گے اور دوسرے مسئلے کو تاریخ کی بحث میں لایا جائے گا

عمرانیات کا مطالعہ یہ بتائے گا کہ معاشروں کے درمیان مشترک ذاتی خواص پر مشتمل سلسلے موجود ہیں یا نہیں ؟ یا ان کے آپس میں اختلافات ان امور میں ہیں کہ جنہیں ہم سطحی کہہ سکتے ہیں اور سبب یا معلول معاشرے کی ذات اور طبیعت سے باہر ہے اور معاشرے کی ذات اور طبیعت سے تعلق رکھنے والی تمام چیزیں یکساں ہیں یا پھر بنیادی طور پر معاشرے اپنی ذات اور طبیعت میں مختلف ہیں، اور اگر بالفرض بیرونی شرائط کے اعتبار سے ان میں یکسانیت ہو تو ان کا عمل مختلف ہوگا اور یہ خود وہ راستہ ہے جسے فلسفہ ان اشیاء کے لئے پیش کرتا ہے کہ جو ابہام کا شکار ہیں۔

یہاں ایک نزدیک کا راستہ بھی موجود ہے اور وہ خود حضرت انسان ہے۔ انسان کے بارے میں ایک امر مسلم یہ ہے کہ انسان نوع واحد ہے۔ باعتبار بیالوجی انسان جب سے وجود میں آیا ہے اس میں کوئی بیالوجیکل تبدیلی رونما نہیں ہوئی ہے۔ بعض دانشوروں کا کہنا ہے، فطرت نے جانداروں کے سیر تکاملی کو انسان تک پہنچا کر راستہ بدل دیا اور تکامل کو عمل زیست سے سماج میں منتقل کر دیا اور اس کا عمل ارتقاء جسمانی گزرگاہ سے روحانی اور معنوی گزرگاہ میں منتقل ہو گیا۔

گذشتہ میں ہم انسان کے بالذات سماجی ہونے کے بحث میں اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ انسان جو انواع کا نہیں بلکہ نوع واحد کا حامل ہے۔ اپنی فطرت اور طبیعت کے اعتبار سے سماجی ہے یعنی انسان کا سماجی رجحان اور اس کا گروہ و جماعت کی صورت میں رہنا، اس کی نوع اور اس کی ذات کا تقاضہ ہے۔ انسان، اس کمال تک پہنچنے کے لئے جس کی صلاحیت اس میں رکھ دی گئی ہے، اجتماعی میلان کا حامل ہے اور اس کے لئے راہیں ہموار کرتا ہے۔ اجتماعی زندگی خود ایک

وسیلہ ہے کہ جو انسان کو اپنے منتہائی کمال تک پہنچاتا ہے اور یہ انسان کی نوعیت ہے کہ وہ اجتماعی حیات کی راہ اختیار کرتا ہے۔ بعبارت دیگر اجتماعی حیات خود اپنے مقام پر انسانی فطرت کے زیر اثر ہے۔ انسانی سرشت جب تک انسان باقی ہے اپنی مصروفیت جاری رکھتی ہے۔ پس انفرادی حیات یا یوں کہہ لیجئے انسان کی انسانی فطرت پر اجتماعی حیات کا دارو مدار ہے اور چونکہ انسان نوع واحد ہے لہٰذا انسانی معاشرے بھی یکساں ذات، یکساں طبیعت اور یکساں ماہیت کے حامل ہیں۔

اگر ہم چوتھے نظریے کو معاشرے کی ترکیب میں تسلیم کریں اور افراد کو سنخیت رکھنے والے قابل جذب مادوں اور ظرفیت رکھنے والے خالی برتنوں کی طرح نہ جانیں اور منکرِ فطرت ہو جائیں تو ہم نوعی اختلاف کے فرضیہ اور معاشروں کی حقیقت کو پیش کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ نظریہ "دور کہائیمی" اندازِ فکر میں کسی طرح قابل قبول نہیں ہے، اس لئے کہ وہ پہلا سوال جو اس میں لاجواب رہ جاتا ہے یہ ہے کہ اگر اجتماعی حیات کے ابتدائی سرمائے فردیت اور فطری یا حیاتی پہلو سے عاری ہیں تو پھر وہ کہاں سے وجود میں آئی ہے؟ کیا خالصتاً عدم سے اس کا وجود پھوٹا ہے؟ کیا اجتماعی حیات کی توجیہ کے لئے یہ کہنا کافی ہوگا جب سے انسان کا وجود رہا ہے معاشرہ اس کے ساتھ ہے؟ علاوہ ازیں خود "دور کہائیم" کہتا ہے کہ اجتماعی امور وہ امور ہیں کہ جن کا تعلق معاشرے سے ہے اور سماج نے انہیں خلق کیا ہے۔ مذہب، اخلاق اور ہنر جیسی چیزیں ہر معاشرے میں رہی ہیں اور ہمیشہ رہیں گی اور خود "دور کہائیم" کی تعبیر کے مطابق یہ سب چیزیں "ہمیشگی" اور "ہمہ جائیت" رکھتی ہیں۔ اور یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ "دور کہائیم" بھی اجتماعی حیات کے لیے ماہیتی اور نوعی اکائی کا قائل ہے۔

اسلامی تعلیمات کہ جو دین کے لئے ایک واحد نوعیت کی قائل ہے اور شریعتوں کو فرعی اختلافات جانتی ہے اور پھر دوسری طرف ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ دین انفرادی اور اجتماعی ارتقاء

سے متعلق لائحۂ عمل کے سوا کچھ بھی نہیں اس بات کو پیش کرتی ہے کہ ان تعلیمات کی بنیاد معاشروں کی نوعی وحدت پر ہے اور اگر معاشرے نوعیت کے اعتبار سے متعدد ہوتے تو کمال اور اس تک پہنچنے کی راہ متعدد ہوتی اور پھر ماہیت ادیان کا مختلف اور متعدد ہونا لازمی تھا۔ قرآن کریم اصرار و ابرام کے ساتھ اس بات کی تاکید کرتا ہے کہ دین تمام علاقوں، معاشروں، وقتوں اور زمانوں میں ایک سے زیادہ نہیں ہے۔ با اعتبار قرآن ادیان (بصورت جمع) کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ دین ہمیشہ (بصورت مفرد) موجود رہا ہے۔ تمام انبیاء الٰہی ایک ہی دین، ایک ہی راستہ اور ایک ہی اصلی مقصد کی طرف انسانوں کو بلاتے رہے ہیں:

شرع لکم من الدین ما وصّی به نوحًا والذی اوحینا الیك وما وصّینا به ابراهیم وموسٰی وعیسٰی ان اقیموا الدّین ولا تتفرقوا فیه..[۱]

تمہارے لئے اس نے دین کی وہی باتیں مقرر کیں جن کی بابت اس نے نوح کو پیشتر وصیت کی تھی اور (اے رسول) جس کی بابت ہم نے تمہاری طرف وحی کی ہے اور جس کی بابت ہم نے ابراہیم اور موسٰی وعیسٰی کو وصیت کی تھی وہ یہی تھی کہ دین کو قائم رکھو اور اس میں فرقے فرقے نہ ہو جاؤ۔

ایسی آیتیں قرآن میں کثرت سے ملیں گی جو یہ ثابت کرتی ہیں کہ دین ہر زمانے، ہر علاقے اور ہر پیغمبر کی زبان پر ایک ہی رہا ہے البتہ شریعتوں کا اختلاف قوموں کے نقص و کمال پر ہے۔ دین کے ماہیتاً ایک ہونے کی منطق انسان اور انسانی معاشرے کی اس فکر پر ہے کہ انسان انواع نہیں بلکہ نوع واحد ہے اور یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح انسانی معاشرہ ایک واقعیت عینی ہونے کے اعتبار سے انواع نہیں بلکہ نوع واحد ہے۔

---

[۱]: سورۂ شوریٰ / ۱۳

معاشروں کا مستقبل

آج کے معاشروں، تمدنوں اور ثقافتوں کو اگر ہم بالفرض نوع اور ماہیت کے اعتبار سے مختلف نہ جانیں تو کیفیت اور شکل وصورت کے اعتبار سے ان کا مختلف ہونا نا قابلِ انکار ہے۔ انسانی معاشرے آگے چل کر کیا صورت اختیار کریں گے؟ کیا یہ ثقافتیں، یہ تمدنیں، یہ معاشرے اور یہ قومیں بالکل اسی طرح اپنی حالت پر باقی رہیں گی یا تمدن، ثقافت اور معاشرے کی سمت انسانیت کی حرکت جاری وساری رہے گی اور یہ سب آگے چل کر مستقبل میں اپنا روپ بدل لیں گے اور ایک رنگ میں اتر جائیں گے کہ جو اصلی اور انسانیت کا رنگ ہوگا۔

اس مسئلے کا تعلق بھی معاشرے کی ماہیت اور اس اجتماعی اور انفرادی زندگی سے ہے جو خاص نوعیت کے ساتھ ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ ظاہر ہے فطری سچائی اور اس نظریہ کی بنیاد پر کہ انسان کا سماجی وجود اس کی اجتماعی زندگی اور وہ فطری رجحان جو معاشرے کو مل جل کر زندگی گزارنے پر ابھارتی ہے ایک ایسا وسیلہ ہے کہ جسے انسان کی نوعی فطرت نے کمال مطلق تک پہنچنے کے لئے انتخاب کیا ہے، یہ کہنا ہوگا کہ تمام معاشرے تمام ثقافتیں اور تمام تمدن ایک اکائی ہونے، متحد الشکل ہونے اور آخر کار ایک دوسرے میں مدغم ہونے کی سمت گامزن ہیں اور انسانی معاشروں کا مستقبل ایک تکامل یافتہ عالمی اکائی پر مبنی معاشرہ ہوگا کہ جس میں انسانیت سے متعلق تمام امکانی اقدار فعلیت اختیار کریں گے اور یہ وہ منزل ہوگی جہاں انسان اپنے حقیقی کمال وسعادت اور اس انسانیت کو پہنچے گا کہ جو اصیل ہوگی۔

قرآن کی رو سے یہ بات مسلّم ہے کہ قطعی حکومت، حق کی حکومت اور باطل کی کمل نابودی سے عبارت ہے اور انجام کار متقین کے لئے ہے۔

تفسیر المیزان[1] لکھتی ہے: "کائنات کے بارے میں گہری جستجو اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ انسان بھی کائنات کے ایک جزو کی حیثیت سے آئندہ میں اپنی غایت و کمال کو پہنچے گا۔" قرآن کا یہ ارشاد کہ عالم میں استقرار اسلامی ایک حتمی امر ہے دراصل اسی بات کی دوسری تعبیر ہے کہ انسان کو بالآخر کمال مطلق تک پہنچنا ہے۔ قرآن جس منزل میں یہ گفتگو کرتا ہے کہ: "من یرتد منکم عن دینہ فسوف یأتی اللہ بقوم یحبھم ویحبونہ"[2] یعنی اگر تم اپنے دین سے پھر جاؤ تو خداوند عالم اس دین کے ابلاغ اور اسے مستقر کرنے کے لئے دوسری قوم کو تمہارے بجائے لے آئے گا، وہاں درحقیقت ضرورت خلقت اور انسان کے انجام کار کو بتلایا گیا ہے۔ اسی ضمن میں یہ آیت بھی ملاحظہ ہو: "وعد اللہ الذین آمنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنھم فی الارض کما استخلف الذین من قبلھم ولیمکنن لھم دینھم الذی ارتضی لھم ولیبدلنھم من بعد خوفھم امنا یعبدوننی ولا یشرکون بی شیئا"[3]

خدا نے تم میں سے ان لوگوں کو جنہوں نے ایمان اور عمل صالح سے اپنا رشتہ جوڑا یہ وعدہ کرتا ہے کہ البتہ وہ انہیں زمین میں جانشین بنائے گا جس طرح کہ ان سے پہلوؤں کو جانشین بنایا تھا اور ضرور ان کے اس دین کو جسے اس نے ان کے لئے پسند کر لیا ہے۔ ان کی خاطر پائدار کر دے گا اور یقیناً ان کے اس خوف کو جس میں وہ ایک عرصے سے رہے ہیں امن میں بدل دے گا (دشمنوں کو مٹا دے گا) کہ پھر وہ میری ہی عبادت کریں اور کسی چیز کو (جبری اطاعت میں)

---

[1]: جلد ۴ ص ۱۰۶ [2]: سورۂ مائدہ / ۵۴
[3]: سورۂ نور / ۵۵

میرا شریک قرار نہ دیں [۱]

اس کے بعد ایک دوسری آیت میں ارشاد ہوتا ہے: "ان الارض یرثھا عبادی الصالحون"

بس یہی امر حتمی ہے کہ میرے صالح اور شائستہ بندے ہی زمین کے وارث ہوں گے۔

"المیزان" میں "اسلامی ممالک کی سرحدیں، جغرافیائی حدود یا قراردادی رقبے نہیں بلکہ عقیدہ ہیں" کے عنوان سے آیا ہے: "اسلام نے قومی انشعابات کی بنیاد کو اس اعتبار سے کہ تکوین مجتمع میں موثر کردار کی حامل ہو رد کیا ہے۔ ان انشعابات کے دو اصلی وجوہات ہیں۔ ایک نسلی رابطہ کی اساس پر قائم شدہ قبیلوں کی ابتدائی زندگی اور دوسرے جغرافیائی خطوں کا اختلاف: انہی دو چیزوں نے نوع انسانی کو قوموں، قبیلوں اور اختلاف زبان و رنگ میں بانٹ دیا ہے۔ اور یہی وہ دو اسباب ہیں کہ جو آگے چل کر اس بات کا سبب بنے ہیں کہ ہر قوم ایک خطہ کو اپنے لئے مخصوص کرے اور اسے وطن سے منسوب کر کے اس کے دفاع پر آمادہ ہو جائے۔

فکر کا یہ انداز اگرچہ کچھ اس طرح کا ہے کہ انسان اس کی طرف متمائل ہو جاتا ہے لیکن اس میں دو باتیں ایسی ہیں کہ جو تقاضائے فطرتِ انسانی کے خلاف ہیں اور اس بات کا سبب بنتی ہیں کہ انسان ایک "کل" اور ایک "واحد" کی صورت میں زندگی بسر کرے۔ قانون فطرت بکھرے ہوؤں کو سمیٹنے کی اساس پر قائم ہے اور اس کے ذریعے اپنی غایتوں کو حاصل کرتا ہے اور یہ وہ امر ہے کہ جو مزاج فطرت سے ہمارے سامنے آتی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ اصلی مادہ عناصر کی صورت اختیار کر کے کس طرح جڑی بوٹی، حیوان اور پھر انسان تک پہنچتا ہے۔ ملکی اور قبائلی انشعابات، ماسوا اس کے کہ ایک ملک یا قبیلے کو ایک مرکز اتحاد پر لاتے ہیں انہیں ایک دوسری وحدت کے مقابل قرار دیتے ہیں۔ اس طرح کہ ایک قوم کے افراد ایکدوسرے

---

[۱]: توحید کے مباحث میں اس آیت پر گفتگو ہو چکی ہے۔

کو تو اپنا بھائی سمجھتے ہیں مگر دوسرے انسان ان کی نظر میں مدمقابل قرار پاتے ہیں اور وہ انہیں اس نگاہ سے دیکھتے ہیں، جس نگاہ سے اشیاء کو دیکھا جاتا ہے یعنی ان کی نگاہ منفعت جوئی اور سود و زیاں پر ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسلام نے قومی اور قبائلی انشعابات کو (کہ جن سے انسانیت ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہے) رد کیا ہے اور انسانی اجتماع کے مبنا کو نسل، قوم یا وطن پر نہیں بلکہ (کشف حق اور اس سے لگاؤ کے) عقیدہ پر قرار دیا ہے (کہ جو سب کے لئے یکساں ہے) یہاں تک کہ زوجیت اور میراث کے بارے میں بھی عقیدہ کے اشتراک کو معیار قرار دیا ہے۔[1]

اسی طرح "دین حق بالآخر کامیاب ہے" کے زیر عنوان صاحب تفسیر المیزان لکھتے ہیں: "نوع انسان اس فطرت کے تحت جو اس میں ودیعت کی گئی ہے اپنے متعلق کمال و سعادت کا خواہاں ہے یعنی وہ اجتماعی صورت میں اعلیٰ ترین مادی اور معنوی مراتب زندگی کا خواہشمند ہے اور اس میں کامیابی چاہتا ہے اور یقیناً ایک دن یہ اسے مل جائے گی۔ اسلام جو دین توحید ہے اسی طرح کی سعادت کا لائحہ عمل اپنے ساتھ رکھتا ہے۔ اس طولانی راہ کی مسافرت میں جو انحرافات انسان سے وابستہ ہوتے ہیں انہیں انسانی فطرت کے بطلان اور اس کی موت پر محسوب نہیں کرنا چاہئے ہمیشہ انسان پر اصلی حاکمیت فطرت ہی کی ہوتی ہے اور بس۔ انحرافات اور اشتباہات کا تعلق تطبیق میں قصور میں ہوا کرتا ہے۔ انسان حصول کمال سے متعلق اپنی مضطرب فطرت کے زیر اثر جس غایت و کمال کی جستجو میں ہے، وہ اسے ایک دن (جلد یا بہ دیر) ضرور حاصل ہوگی۔ سورۂ روم کی تیسویں آیت جو اس جملہ سے شروع ہوتی ہے: "فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها" اور "لعلهم يرجعون" پر ختم ہوتی ہے

---

[1] : المیزان، جلد ۴، ص ۱۳۲، ۱۳۳

اسی مفہوم کو ظاہر کرتی ہے کہ حکم فطرت آخر الامر تخلف ناپذیر ہے اور انسان بھٹکتا بھٹکتا تجربات کے ایک سلسلے سے گزرنے کے بعد اپنی راہ پالے گا اور اپنی کوشش نہیں چھوڑے گا۔ ان لوگوں کی باتوں پر کان نہیں دھرنا چاہیئے کہ جو اسلام کو انسانی ثقافت کے اس مرحلہ کی طرح جانتے ہیں کہ جس نے اپنی تمام ذمہ داری پوری کر کے تاریخ سے اپنا رشتہ جوڑ لیا۔ اسلام اس مفہوم میں کہ جس میں ہم اسے جانتے ہیں اور اس پر بحث کرتے ہیں، عبارت ہے قطعی کمال پر مبنی انسان سے کہ جو لبضرورت ناموس خلقت ایک دن یقیناً اس تک پہنچے گا۔" [۲]

بعض لوگوں کا دعویٰ اس کے برعکس ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اسلام کسی صورت بھی انسانی ثقافت اور انسانی معاشرے کی یگانگت کے حق میں نہیں ہے بلکہ وہ ان کے تنوع اور تعدد کا حامی ہے اور اسی تنوع اور تعدد ہی میں باضابطہ طور پر اسے مانتا اور استحکام بخشتا ہے، کہتے ہیں: شخصیت، ہویت اور خود ایک قوم اس کی اپنی ثقافت سے عبارت ہے اور یہ ثقافت اس قوم کی اجتماعی روح کی عکاسی کرتی ہے۔ اور اس اجتماعی روح کو اس قوم کی اپنے سے متعلق وہ خاص تاریخ بناتی ہے جس میں دوسری قوموں کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ فطرت، انسان کی نوعیت کو بناتی ہے اور تاریخ کلچر کو، بلکہ درحقیقت یہ اس کی شخصیت ہے، منش اور خودی کی معمار ہے۔ ہر قوم اپنے سے متعلق ایک خاص ثقافت، ایک خاص ماہیت اور خاص طرح کے رنگ و مزاج و اصول کی حامل ہے اور اس قوم کو اس کی انہی خاصیتوں سے پہچانا جاتا ہے کہ اگر یہ خاصیتیں اس سے سلب کر لی جائیں تو اس کی ہویت ختم ہو جائے اور جس طرح کسی فرد کی ہویت اور شخصیت خود اس سے متعلق ہوتی ہے اور اسکو چھوڑ کر دوسری ہویت اور دوسری شخصیت کو اپنانا گویا اپنے آپکو اپنے سے سلب کرنا ہے یعنی مسخ ہونا اور اپنے سے بیگانہ ہونا ہے کسی قوم کیلئے ہر وہ کلچر بیگانہ و اجنبی ہے کہ جو طول تاریخ میں کبھی اس کی مزاج سازی میں دخیل نہ

---

[۲]: المیزان۔ جلد ۴ ص ۱۳۲، ۱۳۳

پیدا ہو۔ یہ بات کہ ہر قوم احساس، بینش، ذوق، پسند، ادبیات، موسیقی، حساسیت اور آداب و رسوم میں بنیادی ایک خاص مقام رکھتی ہے اور ایسی چیزوں کو پسند کرتی ہے جنہیں دوسری قومیں نہیں کرتیں، اس لئے ہے کہ یہ قوم تاریخ کے طویل سلسلے میں کامیابیوں، ناکامیوں، ثروتمندیوں، محرومیوں، آب و ہوا کی کیفیتوں، مہاجرتوں، وابطوں اور نامور و جینئس لوگوں سے متعلق مختلف وجوہات کی بنا پر ایک خاص کلچر کی حامل ہو گئی ہے اور اس خاص کلچر یا اس خاص ثقافت نے اس کی قومی اور اجتماعی روح کو ایک خاص صورت اور ایک خاص زاویہ نگاہ دیا ہے۔ فلسفہ، علم، ادبیات، ہنر، مذہب اور اخلاق وہ مجموعۂ عناصر ہیں جو انسانی گروہ کے مشترک تاریخی سلسلے میں ایک خاص صورت اور ایک خاص ترکیب اختیار کرتے ہیں اور اس کی ماہیتِ وجودی کو دوسرے انسانی گروہوں کے مقابل تشخص دیتے ہیں اور اس ترکیب سے ایک ایسی روح جنم لیتی ہے کہ جو ایک گروہ کے افراد کو "اعضائے یک پیکر" کے مانند ایک حیاتی اور "آرگینک" ارتباط دیتی ہے اور یہی وہ روح ہے کہ جو اس پیکر کو نہ صرف ایک مستقل اور مشخص وجود بخشتی ہے بلکہ ایک ایسی زندگی عطا کرتی ہے جو طول تاریخ میں دیگر معنوی اور ثقافتی پیکروں کے مقابل وجہِ شناخت بن جاتی ہے کیونکہ یہ روح اور یہ مزاج اس کی اجتماعی روش، اس کے طرز فکر، اجتماعی عادات، رد عمل اور طبیعت، حیات، واقعات، احساسات، تمایلات، خواہشات اور عقائد کے مقابل انسانی تاثرات میں حتیٰ کہ اس کے تمام علمی، فنی اور ہنری ایجادات میں بلکہ یوں کہئے کہ انسانی زندگی کے تمام مادی اور معنوی جلووں میں بڑی محسوس و ممتاز ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مذہب ایک طرح کی آئیڈیالوجی ہے، عقیدہ ہے اور ایسے خاص عواطف و اعمال کا مجموعہ ہے کہ جس سے اس کی شناخت ہوتی ہے لیکن قومیت "شخصیت" ہے اور ان ممتاز خصائص کی حامل ہے کہ جو ایک ہی تقدیر سے وابستہ انسانوں کی مشترک روح کو جنم دیتی ہے اس اعتبار سے قومیت اور مذہب کے درمیان وہی رابطہ ہے۔ جو

شخصیت اور عقیدہ کے درمیان ہے۔

کہتے ہیں: نسلی امتیازات اور قومی برتری خواہی سے متعلق اسلام کی مخالفت کو مختلف قومیتوں کی مخالفت پر منطبق نہیں کرنا چاہیے۔ اسلام میں برابری اور یکسانیت کے اصول قوموں کی نفی کے مفہوم میں نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس اسلام ایک مسلم اور ناقابل انکار فطری حقیقت کے عنوان سے قومیتوں کے وجود کا معترف ہے۔ یا ایھا الناس انا خلقناکم من ذکر و انثیٰ وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم۔ کی آیت کریمہ کے ذریعے اسلام کے نقطۂ نظر سے قومیتوں کی نفی اور انکار پر استدلال کیا جاتا ہے برعکس قومیتوں کے اثبات اور ان کی تائید پر دلیل ہے کیونکہ آیت سب سے پہلے (ذکور و اناث پر مبنی) انسانیت کی تقسیم کو باعتبار جنسیت کرتی ہے اور یہ ایک فطری تقسیم ہے اور پھر فوراً ہی شعوب و قبائل کے اعتبار سے انسانی گروہ بندی کا تذکرہ ہوتا ہے اور یہ اس امر کو ظاہر کرتی ہے کہ شعوب و قبائل میں لوگوں کی گروہ بندی مرد و زن کی تقسیم بندی کی طرح ایک فطری اور الٰہی امر ہے اور اس بات کو واضح کرتی ہے کہ اسلام جس طرح مرد و زن کے درمیان خصوصی رابطہ کا طرفدار ہے اور جنسیت اور آثار کو ختم کرنا نہیں چاہتا، اسی طرح قوموں کے درمیان مساوات کی بنیاد پر رابطہ کا حامی ہے اور ان کے مٹا دینے کے حق میں نہیں۔ گویا مشخص قوموں کا وجود خلقت میں ایک فطری حقیقت ہے۔ یہ جو قرآن نے قوموں کے وجودی اختلاف کی غرض و غایت کو "تعارف" کہا ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایک قوم دوسری قوم کے مقابل اپنی شناخت کو پہنچتی ہے۔ اور اپنے آپ کو دریافت کرتی ہے۔ ایک قومیت دوسری قومیت کے مقابل اپنی شخصیت اجاگر کر کے حیات سے متصل ہوتی ہے۔

لہٰذا عام طور پر جو کچھ کہا جاتا ہے، اس کے برخلاف اسلام کلچر کے مفہوم نیشنلزم کا مخالف نہیں بلکہ حامی ہے۔ وہ جس نیشنلزم کی مخالفت کرتا ہے، نسلی مفہوم کا حامل ہے اور نسل پرستی

سے اس کا تعلق ہے۔

یہ نظریہ کئی اعتبار سے مخدوش ہے سب سے پہلے اس کا دار و مدار انسان کے بارے میں ایک خاص قسم کے نظریے پر ہے۔ اور پھر انسان کے ثقافتی اصول و مواد یعنی فلسفہ، علم ہنر اور اخلاق وغیرہ کے بارے میں بھی خاص طرز فکر کا حامل ہے اور یہ دونوں انداز فکر و نظر مخدوش ہیں۔

انسان کے بارے میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ فکر کے اعتبار سے، مشاہدہ کائنات کے اعتبار سے، عاطفی اعتبار سے اور اس اعتبار سے کہ کس چیز کو چاہے کونسا راستہ اختیار کرے اور کس مقصد کی سمت چلے اپنے ذات میں بالفعل نہ سہی بالقوت بھی ہر صلاحیت سے خالی ہے۔ تمام افکار، تمام عواطف، تمام راستے اور تمام مقاصد اس کے لیے یکساں ہیں۔ وہ ایک بے شکل و بے رنگ خالی ظرف ہے کہ جو ہر شئے کو مظروف سے لیتا ہے اس کی خودی اس کی شخصیت اس کا راستہ اس کی منزل سب مظروف کی مرہون منت ہے۔ اس کا مظروف اس کو جس طرح کی شخصیت، جس طرح کا راستہ اور جس منزل کو اس کے لئے معین کرے گا وہ اسی کا پابند ہوگا اور یہی اس کی حقیقی شکل، حقیقی رنگ، حقیقی شخصیت اور حقیقی راہ و منزل ہوگی کیونکہ اسی مظروف سے اس کا قوام عمل میں آیا ہے۔ اب اس کے بعد اس کی شخصیت، اس کے رنگ اور اس کی شکل کو ڈھالنے کے لئے جو کچھ بعد میں اسے دیا جائے گا وہ وقتی اور عارضی ہوگا اور اس میں اس کے لئے اجنبیت ہوگی کیونکہ وہ اس کی اس پہلی شخصیت کے خلاف ہوگا جسے تاریخ نے اپنے اتفاقی عمل سے بنایا ہے۔ بعبارت دیگر، یہ نظریہ چوتھے نظریے سے ہم آہنگ ہے جس میں فرد اور معاشرے کی حقیقت یا اصالت پر گفتگو ہوتی ہے اور اسے ایک محض اجتماعی اصالت کہا گیا ہے جس پر ہم پہلے گفتگو کر چکے ہیں۔

انسان کے بارے میں، وہ باعتبار فلسفی ہو کر باعتبار اسلامی اس طرح کا فیصلہ نہیں

کیا جا سکتا۔ انسان اپنی خاص نوعیت کے اعتبار سے، وہ بالقوہ بھی ایک معین شخصیت اور معین راہ اور مقصد کا حامل ہے اور یہ چیز فطرت سے اسے ملتی ہے اور یہی فطرت اس کے حقیقی وجود کو معین کرتی ہے۔ انسان کے مسخ ہونے یا اعلیٰ صورت سے ادنیٰ صورت میں آنے یا ڈھلنے کو تاریخی معیار پر نہیں بلکہ انسان کی فطری اور نوعی معیار پر سمجھا جا سکتا ہے۔ ہر وہ تعلیم اور ہر وہ کلچر جو انسان کی انسانی فطرت سے سازگار ہو اور اس کو سنوارنے والی ہو، ایک حقیقی اور اصیل کلچر ہے ہر چند کہ تاریخی شرائط کی تکمیل کے سلسلے میں اسے اولیت حاصل نہ ہو اور ہر وہ کلچر کہ جو انسان کی انسانی فطرت کے ساتھ ناسازگار ہو اس کے لئے اجنبی ہے اور ایک طرح سے اس کی حقیقی ہویت کو بدلنے اور مسخ کرنے والی ہے اور اسے "خود" سے "ناخود" بنانے والی ہے اگرچہ اس کی پیدائش قومی تاریخ کا کرشمہ کیوں نہ ہو مثلاً عقیدۂ ثنویت اور آگ کی تقدیس، ایرانی انسانیت کا مسخ ہے اگرچہ وہ اپنی تاریخ ہی سے کیوں نہ ابھری ہو۔ لیکن توحید، یکتا پرستی اور غیر خدا کی پرستش سے دوری حقیقی انسانی ہویت کی سمت اس کی بازگشت ہے اگرچہ وہ باہر سے آئی ہو اور اس کی سرزمین نے اسے جنم نہ دیا ہو۔

انسانی کلچر کے مواد سے متعلق خیال بھی غلط فرض کیا گیا ہے کہ یہ اس بے رنگ مادوں کی طرح ہیں کہ جن کی کوئی خاص شکل اور خاص تعین نہیں ہے۔ ان کی شکل اور ان کی کیفیت کو تاریخ بناتی ہے یعنی فلسفہ بہرحال فلسفہ ہے اور اسی طرح سائنس، سائنس ہے، مذہب، مذہب ہے اخلاق اخلاق ہے اور آرٹ آرٹ خواہ وہ کسی شکل اور کسی رنگ میں کیوں نہ ہو، لیکن یہ بات کہ ان کا رنگ اور کیفیت کیا ہوگی۔ یہ ایک نسبی امر ہے اور اس کا تعلق تاریخ سے ہے اور ہر قوم اور اس کا کلچر اس فلسفہ، اس مذہب، اس سائنس، اس اخلاق اور اس ہنر کا متقاضی ہے کہ جو خود اس سے مخصوص ہو۔

بعبارت دیگر جس طرح انسان اپنی ذات میں بے شکل و بے ہویت ہے اور اس کا کلچر اسے

شکل وصورت دیتا ہے۔ انسانی کلچر کے حقیقی مواد و اصول بھی خود اپنی ذات میں بے شکل و بے رنگ و بے رخ ہیں اور تاریخ انہیں صورت، رنگ اور شکل وصورت عطا کرتی ہے اور ان پر اپنا خاص رنگ جاتی ہے۔ بعض لوگ اس نظریے میں یہاں تک آگے بڑھ گئے ہیں کہ اب ان کا یہ دعویٰ ہے کہ "علم ریاضی کا طرز تفکر بھی ہر کلچر کے خاص ڈھب کے زیر اثر قائم ہے" [1]

یہ نظریہ وہی انسانی کلچر کے نسبی ہونے سے متعلق نظریہ ہے ہم نے "اصول فلسفہ" میں اصول تفکر کے اطلاق اور نسبیت کے بارے میں گفتگو کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ نسبی چیزیں اعتباری اور عملی علوم و ادراکات ہیں اور یہی وہ ادراکات ہیں جو مختلف ثقافتوں میں مختلف زمانی اور مکانی شرائط کے مطابق مختلف ہوا کرتے ہیں نیز یہی وہ ادراکات ہیں جو اپنی سطح سے ہٹ کر کسی دوسری حقیقت کے بارے میں فیصلہ کرنے اور ان کے لئے حق و باطل اور غلط و صحیح کا معیار بننے سے معذور ہیں۔ لیکن وہ نظری افکار و ادراک و علوم کہ جو انسان کے نظری علوم اور فلسفہ کو بنانے والے ہیں اصول مطالعۂ کائنات با عتبار مذہب اور اخلاق کے بنیادی اصول کی طرح ثابت، مطلق اور غیر نسبی اصول ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ میں اس سے زیادہ اس گفتگو کو آگے نہیں بڑھا سکتا۔

ثانیاً یہ جو کہا جاتا ہے کہ مذہب عقیدہ ہے اور قومیت، شخصیت اور ان دونوں کا رابطہ عقیدہ اور شخصیت کا رابطہ ہے اور اسلام قومی شخصیتوں کو کسی طرح استحکام بخشتا ہے اور انہیں اصولی طور پر مانتا ہے جیسی کہ وہ ہیں، مذہبی ابلاغ و ہدایت کی سب سے بڑی نفی ہے۔ مذہب وہ بھی اسلام

---

[1] فلسفہ تاریخ میں مشہور و معروف صاحب نظر اور ماہر سماجیات اسپنگلر نے "معاشرتی علوم میں فکر کے بنیادی مراحل" میں، "ریمون آرون" سے اسے نقل کیا ہے ملاحظہ ہو صفحہ ۱۰۷۔

جیسے مذہب کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ محور توحید پر قائم کلی نظام سے متعلق ایک صحیح اور بنیادی انداز فکر ہمیں دے اور اسی انداز فکر کی بنیاد پر نوع بشر کی روحانی اور اخلاقی شخصیت سنورتی رہے اور افراد اور معاشرے انہیں خطوط پر پرورش پاتے رہیں اور اس کے لئے ایک کلچر ضروری ہے اور وہ کلچر قومی نہیں بشری ہے۔ یہ جو اسلام نے دنیا کو ایک کلچر دیا اور آج ہم اسے اسلامی کلچر کے نام سے یاد کرتے ہیں اس لئے نہیں تھا کہ ہر مذہب کم و بیش اپنے لوگوں کے درمیان موجودہ کلچر میں گھل مل جاتا ہے، اس سے متاثر ہوتا ہے اور کم و بیش اسے اپنے زیر اثر لے آتا ہے، بلکہ اس لئے تھا کہ کلچر بنانا اس مذہب کے متن ابلاغ میں رکھ دیا گیا ہے۔ اسلام کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ لوگوں کو اس کلچر سے باہر نکالے جس میں انہیں نہیں ہونا چاہیئے اور وہ ہیں۔ اور وہ چیزیں انہیں دے جن کی ان کے پاس کمی ہے اور ان چیزوں کو استحکام بخشے جو ان کے پاس ہیں اور ان کا ہونا ان کے لئے ضروری بھی ہے، وہ مذہب کہ جس کو قوموں کی مختلف ثقافتوں سے کوئی سروکار نہ ہو اور سب سے اس کا رشتہ سازگار ہو ایک ایسا مذہب ہے کہ جو پورے ہفتہ صرف ایک بار چرچ میں کام آتا ہے اور بس۔

ثالثاً، "انا خلقناکم من ذکر و انثی" کی آیت کا یہ مفہوم نہیں کہ ہم نے تمہیں دو طرح کی جنس خلق کیا ہے تاکہ یہ کہا جائے کہ اس آیت میں سب سے پہلے انسان کو جنسیت کی بنیاد پر تقسیم کیا ہے اور پھر فوراً ہی قومی تقسیم کی بات آئی ہے اور ساتھ ہی یہ نتیجہ نکالا جائے کہ آیت یہ سمجھانا چاہتی ہے کہ جس طرح اختلاف جنسیت ایک فطری امر ہے اور اس کی اساس پر پائیدار چیز کو پیش ہونا چاہیئے نہ کہ اس کی نفی پر، قومیت میں اختلاف کی صورت بھی یہی ہے۔

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ہم نے تمہیں مرد اور عورت سے خلق کیا ہے، خواہ اس کا مطلب یہ ہو کہ تمام انسانوں کا نسلی رابطہ ایک مرد اور ایک عورت (آدم و حوا) پر منتہی ہوتا ہے اور خواہ یہ کہ تمام انسان اس اعتبار سے یکساں ہیں کہ سب کا ایک باپ ہے اور ایک ماں اور اس اعتبار سے

کہیں کوئی امتیاز نہیں ہے۔

رابعاً: "لتعارفوا" کا جملہ کہ جو آیۂ کریمہ میں بعنوان غایت استعمال ہوا ہے اس مفہوم میں نہیں ہے کہ قوموں کو اس اعتبار سے مختلف قرار دیا گیا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے آشنائی حاصل کریں اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ قوموں کو لازمی طور پر مستقل شخصیتوں کی صورت میں باقی رہنا چاہیئے تاکہ وہ اپنے متقابل کی شناخت سے بہرہ ور ہو سکیں۔ اگر یہی بات تھی، تو "لتعارفوا" کے بجائے "لیتعارفوا" کا جملہ استعمال ہوتا کیونکہ مخاطب افراد ہیں اور انہی افراد سے خطاب ہے کہ یہ جو گروہ یا انشعابات وجود میں آتے ہیں متنِ خلقت میں کسی حکمت سے اس کا سروکار ہے اور وہ حکمت یہ ہے کہ تم لوگ قوموں اور قبیلوں کی نسبت کے ساتھ ایکدوسرے کو پہچانو اور ہم جانتے ہیں کہ یہ حکمت اس بات پر موقوف نہیں کہ تمام قومیتیں لازمی طور پر مستقل شخصیتوں کی صورت میں ایک دوسرے سے علیحدہ رہیں۔

خامساً جو کچھ ہم نے گذشتہ میں معاشروں کی یگانگی اور تنوع سے متعلق اسلامی نقطۂ نگاہ کو پیش کیا اور بتایا کہ معاشروں کی سیر فطری اور سیر تکوینی یگانہ سماج اور یگانہ ثقافت کی طرف ہے اور اسلام کا بنیادی لائحۂ عمل اسی ثقافت اور اسی معاشرہ کا استحکام ہے، مذکورہ بالا نظریہ کی تردید کے لئے کافی ہے۔ اسلام میں فلسفہ "مہدویت" اسلام، انسان اور عالم کے مستقبل کے بارے میں اسی طرح کے نظریہ کی اساس پر قائم ہے اور اسی منزل پر ہم معاشرے سے متعلق اپنی اس بحث کو اختتام پر پہنچا کر تاریخ کے موضوع پر آتے ہیں۔

تاریخ کیا ہے؟

تاریخ کی تعریف تین طرح سے ہو سکتی ہے۔ درحقیقت تاریخ سے متعلق تین ایسے علوم ہونے چاہییں کہ جو ایک دوسرے سے قریبی رشتہ رکھتے ہوں۔

۱۔ زمانۂ حال میں موجود حالات و کیفیات کے مقابل گزرے ہوئے انسانوں کے اوضاع اور احوال اور بیتے ہوئے حادثات کا علم۔ ہر وہ کیفیت، ہر وہ حالت اور ہر وہ واقعہ و حادثہ جس کا تعلق زمانۂ حال سے ہو یعنی اس زمانے سے ہو کہ جس میں ابھی اس پر گفتگو چل رہی ہو "آج کا واقعہ" اور "آج کا حادثہ" ہوگا اور جب یہ قید تحریر میں آ جائے گا تو وہ اخبار کہلائے گا۔ لیکن جونہی اس کی تازگی ختم ہوگی اور وقت کی طنابیں کھنچیں گی تاریخ کا حصہ بن جائے گا۔ پس اس مفہوم میں علم تاریخ ان حادثات واقعات اور ان افراد کے حالات و کیفیات پر مبنی علم ہے کہ جو گذشتہ سے اپنا رشتہ جوڑ چکے ہیں۔ وہ تمام سوانح عمریاں، ظفر نامے اور سیرتوں پر مشتمل کتابیں جو کہ ہر قوم میں تالیف ہوئی ہیں اور ہو رہی ہیں اسی ضمن میں آتی ہیں۔

علم تاریخ، اس مفہوم میں، اولاً ایک جزئی علم ہے یعنی اس کا تعلق انفرادی اور ذاتی امور کے ایک سلسلے سے ہے اور یہاں قواعد، ضوابط، روابط اور کلیات سے متعلق علم کی گفتگو نہیں ہے۔ ثانیاً یہ عقلی نہیں نقلی علم ہے۔ ثالثاً اس کا تعلق "ہونے" سے نہیں "ہو چکنے والی" باتوں سے ہے۔ رابعاً اس کی وابستگی حال سے نہیں ماضی سے ہے۔ ہم اس طرح کی تاریخ کو "نقلی تاریخ" کی اصطلاح دیتے ہیں۔

۲۔ گذشتہ زندگیوں سے متعلق قواعد و سنن کا علم جو ماضی میں رونما ہونے والے واقعات اور حوادث کے مطالعہ اور تحلیل و تجزیہ سے حاصل ہوتا ہے۔ نقلی مسائل تاریخ کی گود

سمجھنے والی چیزیں یعنی گذشتہ کے حوادث و واقعات اس علم کے مبادی و مقدمات کی حیثیت رکھتے ہیں اور درحقیقت یہ حوادث و واقعات تاریخ کے لئے دوسرے مفہوم میں ایک ایسے مواد کا حکم رکھتے ہیں کہ جسے طبیعی علوم کا دانشمند اپنی تجربہ گاہ میں اس لئے اکٹھا کرتا ہے کہ اس پر تجزیہ و تحقیق کا عمل جاری کرکے اس کی خاصیت اور طبیعت معلوم کرے اور اس کے علت و معلول سے متعلق رابطہ کو سمجھے اور اس سے کلی قوانین استنباط کرے۔ مورخ دوسرے مفہوم میں تاریخی حوادث کی کیفیت دریافت کرنے اور ان کے سبب و مسبب کو جاننے کی ٹوہ میں ہوتا ہے تاکہ قواعد و ضوابط کا وہ عمومی سلسلہ اس کے ہاتھ آئے جس سے حال و مشابہ امور میں ماضی کی صورت اختیار نہ کرے۔

ہرچند کہ علمی تاریخ کا موضوع تحقیق وہ واقعات اور وہ حادثات ہیں کہ جن کا تعلق گزشتہ سے ہے لیکن یہ جو مسائل اور قواعد استنباط کرتا ہے گزشتہ سے مخصوص نہیں ہوتا بلکہ حال اور آئندہ کے لئے بھی قابل تعمیم ہے[1] تاریخ کا یہ رخ اسے بڑا سود مند بناتا ہے اور وہ انسانی معرفت یا انسانی شناخت کے ایک ذخیرہ کی صورت اختیار کرکے انسان کو اس کے مستقبل پر مسلط کرتا ہے۔

علمی تاریخ کے محقق اور ماہر علم طبیعی کے کاموں میں یہ فرق ہے کہ علم طبیعی کے ماہر کا تحقیقی مواد ایک موجود اور حاضر عینی مواد ہے جو لازماً اپنی تحقیق اور تحلیل و تجزیہ میں عینی اور تجرباتی پہلو رکھتا ہے۔ لیکن مورخ کا تحقیقی مواد گذشتہ میں تھا لیکن اب نہیں ہے صرف ان

---

[1] تعمیم تخصیص کی ضد ہے اور عمومیت بخشنے کے مفہوم میں اسے بولا جاتا ہے جیسے سیرۃ النبی جلد ۵ صفحہ ۲۰۱ کا یہ جملہ "زکواۃ کا دوسرا نام صدقہ ہے جس کا اطلاق تعمیم کے ساتھ ہر مالی اور جسمانی امداد اور نیکی پر ہوتا ہے۔" (مترجم)

سے متعلق کچھ اطلاعات اور گویا ایک فائل مورخ کے پاس ہوتی ہے۔ مورخ اپنے فیصلوں میں عدالت کے ایک قاضی کی طرح ہے کہ جو فائل میں موجودہ دلائل و شواہد کی بنیاد پر اپنا فیصلہ صادر کرتا ہے۔ اس کے پاس عینی شواہد نہیں ہوتے۔ اس اعتبار سے مورخ کی تحلیل ایک منطقی، ذہنی اور عقلانی تحلیل ہے بیرونی اور عینی تحلیل نہیں۔ مورخ اپنی تحلیلات کو خارجی تجربہ گاہ میں یا قرع انبیق (آج کی اصطلاح میں بھبکا) جیسے آلات کے ذریعے انجام نہیں دیتا بلکہ اس کا عمل عقل کی تجربہ گاہ میں قیاس و استدلال کے آلات سے ہوتا ہے۔ لہٰذا مورخ اپنے کام میں عالم علم طبیعی سے زیادہ ایک فلاسفر کا ہم شبیہ ہوتا ہے۔

علمی تاریخ بھی نقلی تاریخ کی طرح حال سے نہیں گذشتہ سے متصل ہے۔ وہ "ہونیوالی" نہیں "ہو چکنے والی" چیزوں سے متعلق علم ہے لیکن نقلی تاریخ کے برخلاف کلی ہے جزئی نہیں نیز عقلی ہے، محض نقلی نہیں۔

علمی تاریخ درحقیقت معاشرتی علوم کا ایک حصہ ہے۔ یعنی گذشتہ معاشروں سے متعلق، عمرانیات، معاشرتی علوم کا موضوع مطالعہ، معاصر معاشرے اور گذشتہ سماج دونوں ہیں۔ اگر ہم عمرانیات کو معاصر معاشروں کی شناخت پر مختص کر دیں تو پھر علمی تاریخ اور عمرانیات دو الگ علم ہوں گے لیکن رشتے میں ان کا ایک دوسرے سے قریبی تعلق ہوگا اور وہ ایک دوسرے کے ضرور محتاج ہوں گے۔

۳۔ فلسفۂ تاریخ، یعنی معاشروں کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلوں میں جانے اور انقلابات سے دوچار ہونے کا علم، نیز ان قوانین کا علم جن کا ان انقلابات پر سکہ رہا ہے بعبارت دیگر، یہ وہ علم ہے جس کا تعلق معاشروں کے "ہوتے" سے ہے "ہو چکنے" سے نہیں ممکن ہے محترم پڑھنے والوں کا ذہن اس بات کی طرف جاتے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ معاشروں میں "ہونا" بھی ہو اور "ہو چکنا" بھی اور ان کا یہ "ہونا" علمی تاریخ کے نام سے

کسی علم کا موضوع اور " ہو چکنا " فلسفۂ تاریخ کے نام سے کوئی دوسرا علمی موضوع ہو؟ دراں حالیکہ ان دونوں کے درمیان اجتماع ناممکن ہے کیونکہ " ہونا " سکون ہے اور " ہو چکنا " حرکت۔ ہمیں ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ گذشتہ معاشروں کے بارے میں ہمارے پردۂ ذہن کی تصویر، یا " ہونے " سے متعلق ہونی چاہیئے یا " ہو چکنے " سے۔

ممکن ہے محترم پڑھنے والا، اشکال کو زیادہ کلی اور زیادہ جامع بنا کر یہ کہے کہ، کلی طور پر دنیا سے متعلق ہماری شناخت اور پردۂ ذہن کی تصویر، جس میں معاشرہ بھی اس دنیا کے حصوں میں ایک حصہ کے طور پر شامل ہے یا ساکن اور ایستادہ ہے یا اس میں تحرک پایا جاتا ہے۔ اگر دنیا یا معاشرہ ساکن اور ایستادہ ہے تو پھر اس میں " ہونا " ہے " ہو چکنا " نہیں ہے اور اگر یہ متحرک ہے تو اس میں " ہو چکنا " ہوگا، " ہونا " نہیں ہوگا۔ اس اعتبار سے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اہم ترین تقسیم کہ جو فلسفی مکاتب میں رونما ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ، کہا جاتا ہے: فلسفی سسٹمز دو بنیادی گروہوں میں تقسیم ہوتے ہیں ایک " ہونے یا بننے " پر مبنی فلسفہ اور دوسرا " ہو چکنے " پر، ہونے پر مبنی فلسفہ وہ فلسفہ ہے کہ جو " ہونے " اور نہ ہونے کو اجتماع نقیضین قرار دیتا ہے، کہ جہاں " ہونا " ہے وہاں نہیں ہونا نہیں اور جہاں نہیں ہونا ہے وہاں " ہونا " نہیں۔ پس ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب ضروری ہے مگر چونکہ ضرورتاً " ہونا " اور دنیا اور معاشرہ ایک حرف عبث نہیں لہٰذا اس دنیا پر " سکون " اور قیام کی حکومت ہے لیکن " ہو چکنے یا بننے " پر مبنی فلسفہ وہ فلسفہ ہے کہ جو بننے اور نہ بننے کو آن واحد میں قابل تجمع جانتے ہیں اور یہ وہی حرکت ہے۔ حرکت سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ کوئی شے ہو اور باوجود ہونے کے نہ ہو۔

پس " ہونے " سے متعلق فلسفہ اور " ہو چکنے " پر مبنی فلسفۂ ہستی کے بارے میں دو بالکل ہی متضاد اور مختلف نظریے ہیں اور ان میں سے ایک کا انتخاب کرنا ہوگا۔ اگر ہم

پہلے گروہ میں اپنے آپ کو شامل کرلیں تو ہمیں یہ فرض کرنا ہوگا کہ معاشروں میں "ہونا" رہا ہے "ہو چکنا" نہیں اور اس کے برعکس اگر ہم دوسرا گروہ اختیار کرلیں تو وہاں معاشرے "ہو چکنے یا بن چکنے" سے متعلق ہیں "ہونے" سے نہیں۔ پس ہمارے پاس گذشتہ مفہوم کے مطابق یا علمی تاریخ ہے اور فلسفۂ تاریخ نہیں یا فلسفۂ تاریخ ہے اور علمی تاریخ نہیں۔

ہستی اور نیستی، حرکت و سکون اور اصل امتناع تناقض کے بارے میں اس طرح کی سوچ مغربی انداز فکر ہے اور ہستی کے فلسفی مسائل سے ناواقفیت پر مبنی ہے خاص طور پر حقیقت و "اصالت وجود" کا عمیق مسئلہ اور بہت سے دیگر مسائل اس میں شامل ہیں۔

اول تو یہ کہ "ہونا" سکون کے مساوی ہے۔ بعبارت دیگر سکون "ہونا" ہے اور حرکت ہونے اور نہ ہونے کے درمیان ملاپ ہے یعنی دو نقیضین کا ملاپ اور اجتماع بین ضدین جو محال ہے اور ان فحش اشتباہات میں سے ہے کہ جو مغرب کے بعض فلسفی شاخوں میں سرایت کر گیا ہے۔

ثانیاً جو کچھ یہاں پیش ہوا ہے اس کا اس فلسفی مسئلے سے کوئی واسطہ نہیں ہے یہاں جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ معاشرہ ہر زندہ ہستی کی طرح دو قسم کے قوانین کا حامل ہے۔ ایک وہ قوانین جو ہر نوع کے دائرہ نوعیت پر اپنا اثر مرتب کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو انواع کے تغیرات اور ان کی آپس میں تبدیلی سے وابستہ ہوتے ہیں۔ ہم پہلی قسم کو "ہونے" اور دوسری کو "ہو چکنے" سے متعلق قوانین کی اصطلاح دیتے ہیں۔

اتفاقاً بعض اعلیٰ درجے کے ماہرین سماجیات نے اس نکتہ پر توجہ کی ہے۔ اور "اگست کمینت" انہی میں سے ایک فرد ہے "ریمون آرون" کہتا ہے "کوشش اور استقامت"، "اگست کمینت" کی عمرانیات کے دو خاص مقولے ہیں۔ استقامت اس موضوعی مطالعے سے متعلق ہے کہ جسے "اگست کمینت" نے اجتماعی اجماع یا اجتماعی توافق

کا نام دیا ہے۔ معاشرہ ایک آرگنزم (ORGANISM) کی طرح زندہ ہے۔ جس طرح
بدن کے کسی حصہ کی کارکردگی کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اسے اس زندہ
کل سے وابستہ کیا جائے جس کا وہ خود ایک حصہ ہے اسی طرح حکومت اور سیاست کی جانچ پڑتال
کے لئے بھی یہ ضروری ہوتا ہے کہ اسے تاریخ کے ایک معین وقت میں کل معاشرے سے
وابستہ کیا جائے۔ آغاز میں تلاش اس پے در پے مراحل کی سادہ سی توصیف سے عبارت ہے کہ
جسے انسانی معاشرے طے کرتے چلے آئے ہیں۔

دودھ پلانے والے جانور ہوں کہ رینگنے والے کیڑے، پرند ہوں کہ چرند، تمام زندہ موجودات
میں اگر دیکھا جائے تو وہ خاص قوانین کے ایک سلسلے سے منسلک ہوتے ہیں جن کا تعلق ان کی
نوعیت سے ہوتا ہے۔ جب تک وہ اپنی اس نوع کی حدود میں رہتے ہیں مذکورہ قوانین ان پر
لاگو ہوتے ہیں۔ جیسے کسی حیوان کے مراحل جنین سے متعلق قوانین یا اس کی صحت و بیماری یا
طرز تولید و پرورش یا انداز حصول غذا یا پھر اس کی مہاجرت، جبلت اور توالد و تناسل سے متعلق قوانین۔

لیکن تبدل و تکامل انواع کے نظریے کے مطابق خصوصی قوانین کے علاوہ ہر نوع اپنے
دائرہ نوعیت میں کچھ اور قوانین بھی رکھتا ہے کہ جو تبدل و تکامل انواع اور ان کے پستی سے
بلندی میں پہنچنے سے متعلق ہے۔ یہی قوانین ہیں جو فلسفی شکل اختیار کرتے ہیں اور جسے
ہم فلسفہ تکامل تو کہہ سکتے ہیں مگر بیالوجی نہیں۔

معاشرہ بھی اس اعتبار سے کہ ایک زندہ موجود ہے دو طرح کے قوانین کا حامل ہے: ایک
قوانین حیات اور دوسرے تکامل قوانین۔ وہ قوانین جن کا تعلق تمدنوں کی پیدائش اور ان کے
انحطاط کے اسباب سے ہے۔ اور جو معاشروں کی شرائط حیات کو معین کرتے ہیں اور جن کی
حکمرانی تمام معاشروں، ادوار اور تحولات پر ہے انہیں ہم معاشروں کے "ہو چکنے" سے متعلق
قوانین کی اصطلاح دیتے ہیں اور وہ قوانین جو معاشروں کے ایک عہد سے دوسرے عہد میں ارتقاء

پانے اور ایک نظام سے دوسرے نظام میں جانے سے متعلق ہیں۔ ان کے لئے معاشروں کے "ہونے" سے متعلق قوانین کی اصطلاح لاتے ہیں۔ بعد میں جب ہم دونوں قسم کے مسائل کو پیش کریں گے تو ان کا فرق بہتر طور پر واضح ہوگا۔

پس علم تاریخ تیسرے مفہوم میں، معاشروں کے ایک مرحلہ سے دوسرے مرحلہ میں جانے اور تکامل پانے سے متعلق علم ہے، بیالوجی نہیں کہ جو ان کے ایک خاص مرحلہ یا تمام مراحل تاریخ کی عکاسی کرے۔ ہم نے ان مسائل کے لئے "فلسفۂ تاریخ" کی اصطلاح اس لئے پیش کی ہے تاکہ ان مسائل کا ان مسائل پر دھوکہ نہ ہو جنہیں ہم نے علمی تاریخ کے نام سے یاد کیا ہے۔ علمی تاریخ سے نسبت پانے والے مسائل جن کا تعلق معاشرے کے غیر تکاملی حرکات سے ہے ان مسائل سے جدا نہیں کئے جا سکتے جو فلسفۂ تاریخ سے متعلق ہیں اور جن کی نسبت معاشرے کے تکاملی حرکات سے ہے اور اسی لئے اشتباہات رونما ہوتے ہیں۔

فلسفۂ تاریخ علمی تاریخ کی طرح کلی ہے جزئی نہیں، عقلی ہے، نقلی نہیں، لیکن علمی تاریخ کے برخلاف یہ معاشروں کے "ہونے" سے متعلق علم ہے "ہو چکنے" سے متعلق نہیں اور نیز علمی تاریخ کے برخلاف فلسفۂ تاریخ سے متعلق مسائل کا تاریخ سے رشتہ صرف یہ نہیں ہے کہ وہ گزرے ہوئے زمانے سے وابستہ ہیں بلکہ یہ ان واقعات کی نشاندہی کرتے ہیں، جن کا آغاز گزشتہ میں ہوا اور جن کا عمل اب بھی جاری ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔ زمانہ اصطلاح کے مسائل کے لئے محض ایک "ظرف" نہیں بلکہ یہ ان مسائل کے ابعاد میں سے ایک "بعد" کی تشکیل کرتا ہے۔

علم تاریخ اپنے تینوں مفاہیم میں مفید ہے یہاں تک کہ نقلی تاریخ بھی کہ جس کا تعلق اشخاص کی سیرت اور ان کے حالات سے ہے سود مند، انقلاب آفرین، مربی اور تعمیری ہو سکتی ہے، البتہ یہ اس بات سے وابستہ ہے کہ ہم کن افراد کی تاریخ حیات کا مطالعہ کرتے ہیں

اور ان کی زندگی سے کن نکات کو لیتے ہیں۔ انسان جس طرح اپنے زمانے کے لوگوں کی ہم نشینی، ان کے خلاف اور رفتار و کردار سے خوبو پاتا ہے اور جس طرح موجودہ لوگوں کی زندگی اس کے لئے سبق آموز اور عبرت انگیز ہوتی ہے اور نیز جس طرح وہ اپنے زمانے کے لوگوں سے ادب اور راہ و رسم زندگی سیکھتا ہے اور کبھی لقمان کی طرح بے ادبوں سے ادب سیکھتا ہے تاکہ ان جیسا نہ ہو، اسی طرح گزشتہ لوگوں کی سرنوشت بھی اس کے لئے باعث ہدایت ہوتی ہے۔ تاریخ ایک زندہ فلم کی طرح ہے کہ جو ماضی کو حال میں بدلتی ہے اسی لئے قرآن کریم ان افراد کی زندگی کے مفید نکات کو پیش کرتا ہے جو نمونۂ عمل اور "اسوہ" بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اس بات کی تصریح بھی کرتا ہے کہ انہیں "اسوہ" قرار دو۔ جناب رسالتمآب (ص) کے لئے ارشاد ہوتا ہے "لقد کان لکم فی رسول اللہ اُسوۃٌ حسنۃٌ"[1] رسول خدا (ص) کی زندگی میں تمہارے لئے ایک عمدہ نمونۂ حیات موجود ہے۔ جناب ابراہیم کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے: "قد کانت لکم اُسوۃٌ حسنۃٌ فی ابراھیم والذین معہ"[2] ابراہیم اور ان کے ساتھ رہنے والوں میں تمہارے لئے "اسوۂ حسنہ" موجود ہے۔

قرآن "اسوہ" کے عنوان سے جن ہستیوں کو پیش کرتا ہے وہاں اس کے پیش نظر ان کی دنیاوی شخصیت نہیں ہوتی بلکہ وہ ان کی اخلاقی اور انسانی شخصیت کو پیش نظر رکھتا ہے جیسے لقمان کو کہ جو نہ بادشاہ تھے اور نہ فیلسوف اور نہ ہی دولتمندوں میں ان کا شمار ہوتا تھا بلکہ اس کے برعکس ایک حبشی غلام تھے۔ مگر صاحب بصیرت الحکیم کے نام سے یاد کیا ہے اور دنیاوی علم میں "حکمت" سے نوازا ہے اور یہی صورت "مومن" "آل فرعون اور "مومن" آل یاسین کی ہے۔

ہم نے اس کتاب میں معاشرے اور تاریخ سے متعلق جس بحث سے اسلامی جہان بینی کی

---

[1] سورہ احزاب/۲۱ [2] سورۂ ممتحنہ/۴

روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے اس میں ہمارا مطمع نظر صرف " علمی تاریخ " ، اور
" فلسفۂ تاریخ " ہے کیونکہ تاریخ کے یہی وہ دو رخ ہیں کہ جو مکمل طور پر جہاں بینی کے دائرہ عمل
میں آتے ہیں ۔ اس اعتبار سے ہم اپنی گفتگو کو ان دونوں موضوعات کے بارے میں کما قدرہ وسعت
دیتے ہیں اور اس کام کو " علمی تاریخ " سے شروع کرتے ہیں ۔

علمی تاریخ

سب سے پہلے یہ یاد آوری ضروری ہے کہ علمی تاریخ اس مفہوم سے وابستہ ہے جسے ہم گزشتہ میں عرض کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ افراد سے مستقل معاشرہ، اصالت و شخصیت کا حامل ہے۔ اگر افراد سے مستقل معاشرہ اصالت کا حامل نہ ہو تو افراد اور ان پر لاگو قوانین کے علاوہ کچھ بھی نہ ہوگا اور اس کے نتیجے میں علمی تاریخ کہ جو معاشروں پر چھائے ہوئے قواعد وسنن کا علم ہے بلا موضوع رہ جائے گا۔ علمی تاریخ کے بارے میں ذیل کے مسائل کا مطالعہ ضروری ہے۔

۱۔ علمی تاریخ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، نقلی تاریخ پر منحصر ہے۔ نقلی تاریخ علمی تاریخ کی تجربہ گاہ کے لئے مواد کی حیثیت رکھتی ہے۔ پس سب سے پہلے یہ تحقیق ضروری ہے کہ نقلی تاریخ صحت کے اعتبار سے معتبر اور قابل اعتماد ہے بھی کہ نہیں اگر قابل اعتماد نہیں ہے تو پھر گزشتہ معاشروں پر لاگو قوانین کے بارے میں ہر طرح کی علمی تحقیق بیہودہ اور عبث ہے۔

۲۔ بالفرض "نقلی تاریخ" قابل اعتماد ہو اور بالفرض معاشرے کے لئے افراد سے مستقل شخصیت اور طبیعت کو مان لیا جائے۔ تاریخی حوادث و واقعات سے کلی قواعد اور قوانین کا استنباط اس بات پر موقوف ہے کہ قانون "علیت" اور جبر سبب و مسبب انسانی مسائل کی حدود اختیارات میں موجود ہو یعنی ان مسائل میں موجود ہو جو انسان کے ارادہ واختیار سے وابستہ ہیں اور جن میں تاریخی حوادث بھی شامل ہیں وگرنہ قابل تعمیم نہیں اور انہیں قاعدے اور ضابطے کے تحت نہیں لایا جا سکتا۔ کیا قانون "علیت" تاریخ پر مسلط ہے؟ اگر ہے تو پھر آزادی اور اختیار میں انسان کی تکلیف کیا ہے؟

۴۔ کیا تاریخ "میٹریالیسٹ" ہے اور مادی طبیعت سے اس کی وابستگی ہے کیا تاریخ پر چھائی ہوئی اصلی طاقت، مادی ہے اور تمام معنوی طاقتیں تاریخ کی مادی طاقت کے تابع ہیں اور ان کی صورت فرعی یا طفیلی کی سی ہے۔؟ یا اس کے برعکس طبیعت تاریخ ایک طبیعت معنوی ہے اور تاریخ پر حکومت کرنے والی طاقت ایک معنوی طاقت ہے اور مادی طاقتیں اس کی فرع، اس کی تابع اور طفیلی ہیں یعنی کیا تاریخ خود اپنی ذات میں آئیڈیالسٹ ہے؟ یا اس میں کوئی اور تیسری شق موجود ہے؟ اور وہ یہ ہے کہ تاریخ کی طبیعت چند عنوں والی ہے اور اس میں دو یا کئی طاقتوں کا عمل دخل ہے اور متعدد مادی اور معنوی طاقتیں کم و بیش ایک ہم آہنگ اور کبھی متضاد نظام میں تاریخ پر حکومت کرتی ہیں؟

نقلی تاریخ کا اعتبار اور بے اعتباری

کچھ لوگ نقلی تاریخ سے بشدت بدظن ہیں۔ وہ تمام واقعات کو نقل کرنے والوں کی مجہولات سے جانتے ہیں کہ جو ذاتی اغراض و مقاصد یا قومی اور مذہبی تعصبات یا پھر اجتماعی تعلقات کی بنیاد پر واقعات کو نقل کرنے میں کمی بیشی، الٹ پھیر، جعل اور تحریف کرتے ہیں اور تاریخ کو اپنی مرضی کے مطابق جیسا چاہتے ہیں رنگ دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان افراد نے بھی جنہوں نے عمداً اخلاقی طور پر جعل اور الٹ پھیر سے دامن بچایا ہے۔ واقعات کو نقل کرنے میں "انتخاب" سے کام لیا ہے۔ یعنی انہوں نے ہمیشہ ان چیزوں کو نقل کیا ہے جو ان کے عقائد اور اہداف سے سازگار رہے ہیں اور ان واقعات کو نقل کرنے سے پرہیز کیا ہے جو ان کے عقائد اور رجحانات کے خلاف رہے ہیں۔ اس طرح کے لوگوں نے اگرچہ تاریخی حوادث کو نقل کرنے میں اپنی ذات سے کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا ہے اور کوئی جعلی بات اس میں نہیں بڑھائی ہے لیکن اپنے

من مانے انتخابات کے ذریعے تاریخ کو جیسا چاہا ہے شکل دی ہے۔ ایک حادثہ یا ایک شخص اسی وقت قابل تحقیق و تحلیل ہے کہ جب اس سے متعلق تمام باتیں محقق کے روبرو ہوں اور اگر بعض چیزیں ہوں اور بعض نہ ہوں اور چھپا دی گئی ہوں تو پھر حقیقی چہرہ پوشیدہ رہتا ہے اور کوئی دوسری صورت ابھرتی ہے۔

یہ بدگمان لوگ نقلی تاریخ کے بارے میں بالکل اسی طرح سوچتے ہیں جس طرح بعض بدگمان فقہاء و مجتہدین نقلِ احادیث و روایات کے بارے میں سوچتے ہیں اور اسی کو "انسداد باب علم" کہا گیا ہے۔ تاریخ کے بارے میں بھی ایسی سوچ کے حامل افراد "انسدادی" ہیں۔ بعض لوگوں نے تاریخ کے بارے میں طنزاً کہا ہے: "تاریخ نام ہے وقوع پذیر نہ ہونے والے ان واقعات کا کہ جو اس قلم سے ابھرتی ہے جو وہاں موجود نہیں ہوتا"۔ ایک صحافی سے اس طنز کو نقل کیا گیا ہے کہ: "حقیقتیں مقدس ہیں مگر عقیدہ آزاد ہے"، لیکن بعض دوسرے افراد اس حد تک بدگمان نہیں ہیں لیکن انہوں نے تاریخ میں شک کے فلسفہ کو ترجیح دی ہے۔

"تاریخ کیا ہے" کی کتاب پروفیسر سر جارج کلارک سے نقل کرتی ہے کہ: "... گزشتہ رونما ہونے والے واقعات ایک یا کئی ذہنوں سے چھنتے چھنتے ہم تک پہنچتے ہیں لہٰذا اس کے بسیط اور جامد ذرات یقیناً ناقابل تغیر نہیں ہیں۔ ... اس موضوع میں بڑی تحقیق کی ضرورت ہے اور اسی لیے بعض کم صبر محققین نے فلسفہ شک میں اپنی جگہ ڈھونڈ لی ہے اور کچھ نہیں تو اس عقیدہ کا سہارا لیا ہے کہ چونکہ تمام تاریخی فیصلوں میں افراد یا ذاتی عقائد کا عمل دخل ہے لہٰذا کسی پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا اور کہیں کوئی عینی تاریخی حقیقت مشاہدہ میں نہیں آتی۔"

یہ حقیقت ہے کہ ہر چند کلی طور پر کسی راوی پر بھی بھروسہ نہیں کیا جا سکتا حتیٰ کہ موثق راویوں پر بھی، لیکن پہلی بات تو یہ کہ تاریخ، دوسرے علوم میں بدیہیات کی طرح کچھ مسلمات رکھتی ہے

اور وہی مسلمات خود محقق کے تحلیل و تجزیہ میں آسکتے ہیں۔ پھر ثانیاً محقق ایک طرح کے اجتہاد کے ساتھ بعض نقول کی صحت اور عدم صحت کو تنقید کی کسوٹی پر لاکر اس سے نتیجہ حاصل کرسکتا ہے آج ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے مسائل کہ جن کی بڑی دھوم رہی ہے کئی صدیاں گزرنے کے بعد اب محققین ان کی بے اعتباری کو سورج کی طرح روشن کرتے ہیں۔ اسکندریہ کے کتب خانے کو جلانے کی داستان کہ جو ساتویں صدی سے ــــــ جی ہاں فقط ساتویں صدی ہجری سے زبان زد خاص و عام ہوئی ہے اس طرح پھیلی کہ بتدریج اکثر تاریخی کتابوں میں سرایت کر گئی۔ لیکن چودھویں صدی کے محققین کی تحقیق نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ محض ایک بے بنیاد گفتگو ہے جسے بدخواہ و بدنفس عیسائیوں نے گھڑ رکھا ہے۔ اسی طرح بعض حقیقتیں چھپا دی جاتی ہیں لیکن کچھ عرصے کے بعد وہ سامنے آجاتی ہیں لہٰذا تاریخی نقول کے بارے میں اپنے اندر مکمل طور پر بدگمانی پیدا نہیں کی جاسکتی۔

تاریخ میں سببیت

کیا تاریخ پر بنیادی حیثیت سے سببیت کی حکومت ہے؟ اگر بنیادی طور پر سببیت کی حکومت ہے تو اس کا لازمہ یہ ہے کہ ہر حادثہ کی وقوع پذیری اس کے اپنے ظرف میں حتمی اور ناقابل اجتناب رہی ہے اور اس طرح ایک خاص "جبر" تاریخ پر مسلط ہے اور اگر تاریخ پر جبر کا تسلط ہے تو پھر نوع بشر کی آزادی اور اختیار سے متعلق "تکلیف" کیا ہوگی؟ اگر حقیقتاً "تاریخی حادثات کی وقوع پذیری جبری ہے تو پھر سب کی ذمہ داریاں ختم ہوجائیں گی

۱؎ تالیف: ایم۔ ایچ۔ کیرؔ

اور کوئی بھی قابل توصیف و تمجید یا مستحق مذمت و ملامت نہیں ہوگا اور اگر اصل سببیت کی حکمرانی نہیں تو پھر کلیت بھی نہیں۔ اور اگر کلیت نہیں تو پھر تاریخ، قانون اور رسم و رواج سے عاری ہے کیونکہ قانون، کلیت کی فرع اور کلیت اصل سببیت کی فرع ہے۔

یہ وہ مشکل ہے کہ جو "علمی تاریخ" اور "فلسفہ تاریخ" کے بارے میں پایا جاتا ہے بعض افراد نے اصل سببیت اور اصل کلیت کو مان کر آزادی اور اختیار کا انکار کیا ہے اور آزادی کے نام پر جو چیز ان کے پاس ہے وہ درحقیقت آزادی نہیں ہے۔ اور بعض نے اس کے برعکس اصل آزادی کو اپنا کر تاریخ کی قانون مندی سے انکار کیا ہے۔ اکثر عمرانیات کے ماہرین نے اصل سببیت اور آزادی کو غیر قابل یکجائی جانا ہے اور سببیت سے رشتہ جوڑ کر آزادی کی نفی کی ہے "ہیگل" اور اس کی پیروی میں "مارکس" "جبر تاریخ" کا حامل ہے۔ ہیگل اور مارکس کی نظر میں آزادی، ضرورت تاریخ سے آگاہی کے سوا کچھ بھی نہیں۔ "مارکس اور مارکسزم"[1] "انگلش" کی تالیف شدہ کتاب "اینٹی ڈیورینگ" کے حوالے سے لکھتا ہے:

"ہیگل وہ پہلا شخص تھا جس نے آزادی اور ضرورت کے تعلق کو انتہائی واضح طور پر بیان کیا۔ اس کی نظر میں آزادی، درک ضرورت کا نام ہے۔ ضرورت بس اس حد تک نابینا ہے کہ وہ درک نہ ہو۔ استقلال میں آزادی، قوامین فطرت سے متعلق کوئی خواب نہیں بلکہ یہ ان قوانین کی شناخت اور انہیں معین مقاصد کی سمت بروئے کار لانے والی ہے۔ یہ گفتگو صرف خارجی فطری قوانین پر صادق نہیں آتی بلکہ اس میں انسان کے روح و جسم پر حکمرانی کرنے والے قوانین بھی شامل ہیں"

اور نیز، اسی کتاب میں صاحب کتاب اس موضوع پر ایک مختصر سی بحث کے بعد کہ انسان خاص تاریخی شرائط کے تحت اور ان شرائط کی معین کردہ سمت میں اقدام کر سکتا ہے یا لے

---

[1]: مارکس اور مارکسزم۔ ص ۲۴۹

کرنا چاہیے لکھتا ہے:

"درحقیقت تاریخ کے ذریعے ہمارے حوالے کی جانے والی چیزوں کی شناخت انسان کے عمل کو زیادہ موثر بناتی ہے۔ ان حوالے کی جانے والی چیزوں کے خلاف ہر اقدام تاریخ سے ٹکرانے کے مترادف ہوگی اور اس کے ساتھ سازگار روش میں اقدام، گویا تاریخ کی بتائی ہوئی راہ میں حرکت کہلائے گی۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوگا کہ آزادی کا کیا بنے گا؟ مارکس کا مکتب فکر اس کا جواب یوں دے گا کہ آزادی عبارت ہوگی فرد کی ضرورت تاریخ اور اس جماعت کے راستے سے آگاہی کہ جس کی سمت اسے کھینچا جا رہا ہے۔"[1]

ظاہر ہے یہ باتیں کسی مشکل کو حل کرنے والی نہیں ہیں۔ یہاں بات شرائط تاریخی کے ساتھ انسان کے رابطہ کی ہے۔ کیا انسان شرائط تاریخی پر حاکم ہے اور ان کا رخ بدل سکتا ہے یا نہیں؟ اگر وہ ایسا نہیں کر سکتا اور تاریخ کو کوئی سمت نہیں دے سکتا اور اس کے رخ میں تبدیلی نہیں لا سکتا تو پھر تاریخ کے دھارے پر اپنے آپ کو لاکر ہی وہ زندہ رہ سکتا ہے بلکہ تکامل پا سکتا ہے ورنہ اس کے برخلاف اپنی راہ معین کرنا موت کو دعوت دینا ہے۔ اب یہ سوال درپیش ہے کہ کیا انسان کو تاریخ کی سمت میں قرار پانے اور نہ پانے میں اختیار ہے یعنی کیا وہ اس امر میں آزاد ہے یا مجبور؟ اور کیا فرد پر معاشرے کے تقدم کی گفتگو کے بعد اور اس بات کے بعد کہ فرد کے وجدان و شعور و احساس کو مکمل طور پر معاشرہ اور تاریخ بناتی ہے۔ خاص کر اقتصادی شرائط آزادی کے لئے کوئی جگہ باقی رہتی ہے؟

پھر آزادی، ضرورت کے بارے میں آگاہی سے عبارت ہے کا کیا مفہوم ہے؟ کیا

---

[1] مارکس اور مارکسزم، ص ۳۷، ۳۸ (پانچواں ضمیمہ)

وہ شخص جو خوفناک سیلاب کا شکار ہے اور اس بات سے آگاہ ہے کہ چند گھنٹوں میں یہ سیلاب اسے سمندری گہرائیوں تک پہنچا دے گا یا وہ شخص جو کسی بلندی سے زمین کی سمت گر رہا ہے۔ اور اس بات سے واقف ہے کہ قانونِ کشش اسے چند لمحوں میں چور چور کر دے گی، سمندروں کی گہرائیوں میں جانے یا زمین پر گرنے میں آزاد ہے؟

تاریخی جبری مادیت سے متعلق نظریہ کی رو سے، مادی سماجی شرائط انسان کو حدود کا پابند بنانے والی، اس کے لیے سمت کا تعین کرنے والی اور اس کے وجدان، اس کی شخصیت اور اس کے ارادہ و انتخاب کو بنانے والی ہے اور وہ سماجی شرائط کے مقابل ایک خالی برتن اور محض ایک خام مادے کے سوا کچھ بھی نہیں۔ انسان شرائط کی ساخت ہے۔ شرائط نے اسے بنایا ہے انسان نے شرائط کو نہیں بنایا ہے۔ پچھلوں کی شرائط انسان کے بعد کی منزل کو معین کرتی ہے انسان مستقبل کے شرائط کا معمار نہیں۔ اس بنا پر آزادی کسی صورت کوئی معنی و مفہوم نہیں رکھتی۔

حقیقت یہ ہے کہ انسانی آزادی نظریۂ فطرت کے سوا قابلِ تصور نہیں کہ جہاں انسان دنیا کی عمومی جوہری حرکت کی راہ سیر میں دنیا سے ہٹ کر ایک علیحدہ فرق کے ساتھ آتا ہے اور یہی فرق اس کی شخصیت کی پہلی بنیاد کی تعمیر کرتا ہے اور اس کے بعد وہ عوامل ماحول کے زیر اثر تکمیل اور پرورش پاتا ہے۔ یہ وجودی فرق ہے کہ جو انسان کو انسانی شخصیت میں ڈھالتا ہے۔ اور اس منزل تک لاتا ہے کہ وہ تاریخ پر حکمرانی کرنے لگتا ہے اور تاریخ کی راہ سیر کو معین کرتا ہے۔ ہم اس سے پہلے "جبر یا اختیار" کے عنوان کے تحت معاشرے کی گفتگو میں اس موضوع پر بحث کر چکے ہیں اور آئندہ چل کر "ابعادِ تاریخ" کے عنوان سے نامور لوگوں کے کردار کے تذکرے میں اس موضوع پر زیادہ روشنی ڈالیں گے۔

انسان کی آزادی جس مفہوم میں ہم اشارہ کر چکے ہیں نہ تو قانونِ سببیت سے ٹکراتی ہے اور نہ تاریخی مسائل کی کلیت سے اور نہ ہی تاریخ کی قانون مندی سے منافات رکھتی ہے۔ یہ بات

کہ انسان، کمالِ آزادی و اختیار کے ساتھ اپنی فکر اور اپنے ارادے کے بموجب سماجی زندگی میں ایک معین، مشخص اور غیر قابلِ انکار راہ رکھتا ہو یعنی ضرورت بالاختیار اس روش سے مختلف ہے کہ جس میں انسان اور انسان کے ارادے پر حاکم ایک اندھی ضرورت کارفرما ہو۔

قانون مندی اور تاریخی مسائل کی کلیت میں ایک اور اشکال یہ بھی ہے کہ تاریخی واقعات و حادثات کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تاریخ کے راستے کو احیاناً جزئی حادثاتی واقعات کے ایک سلسلے نے بدل دیا ہے البتہ حادثاتی واقعات سے مراد بعض ناواقف افراد کی سوچ کے برخلاف علت اور سبب سے خالی واقعات نہیں ہیں بلکہ وہ واقعات ہیں کہ جو ایک عام اور کلی علت سے رونما نہیں ہوئے ہیں اور اس اعتبار سے کلی ضابطے سے عاری ہیں۔ اگر وہ واقعات کہ جو کلی ضابطے سے عاری ہیں تاریخی تحریکات میں مؤثر کردار کے حامل ہوں تو تاریخ ہر قاعدے، قانون اور ہر طور طریقے سے خالی ہوگی۔ اتفاقی تاریخی حادثات سے متعلق ضرب المثل کہ جو تاریخ کی راہ سیر میں مؤثر واقع ہوئی ہے۔ مصر کی مشہور ملکہ قلوپطرا کی ناک ہے[1] دنیا میں ان جزئی اور اتفاقی حادثات کی کمی نہیں جنہوں نے تاریخ کے دھارے کو موڑ دیا ہے۔

"اڈورڈ ہیلٹ کار"، اپنی کتاب "تاریخ کیا ہے" میں لکھتا ہے: "جبر تاریخ پر حملے کی دوسری غرض "قلوپطرا کی ناک" کا مشہور معمہ ہے، اور یہ وہی نظریہ ہے کہ جو تاریخ کو کم و بیش قائم بہ غیر، جنس اور اتفاقی صورت سے ابھرنے والے حادثات کی ایک کڑی جانتا ہے اور اسے حادثاتی ترین اسباب سے منتسب کرتا ہے۔ جنگ ایکٹیوم کو عام طور پر مسلم مورخین نے

---

[1] قلوپطرا کی ناک قدرت کی وہ ستم ظریفی اور تاریخ کا وہ اتفاقی حادثہ ہے کہ جہاں اس سراپا حسن میں از راہ اتفاق ایک ایسی ناک آ گئی کہ جس نے اس کے توازنِ حسن کو بگاڑ دیا اور یہ سوءِ اتفاق لوگوں کے لئے معمہ بن گیا۔ (مترجم)

جن اسباب سے نسبت دی ہے وہ درست نہیں۔ یہ جنگ انیتھونی کی کلوپٹرا سے محبت کا نتیجہ تھی۔ جب بایزید نقرس کی بیماری کے زیر اثر مرکزی یورپ میں اپنی پیش قدمی جاری نہ رکھ سکا تو گیبن نے لکھا کہ: "افراد بشر میں سے کسی فرد کے مزاج پر ایک علیل خلط کا غلبہ ممکن ہے قوموں کو بدبختی سے بچا سکے۔" جس وقت ۱۹۲۰ کے موسم خزاں میں یونان کے بادشاہ الیگزینڈر کو ایک زیر تربیت بندر نے کاٹ لیا اور اس کی موت کا باعث بنا تو اس حادثے نے حوادث کے ایک سلسلے کو جنم دیا اور سر ونسٹن چرچل کو لکھنا پڑا کہ "۲۵۰۰۰ افراد بندر کے کاٹنے سے مر گئے" یا ٹروٹسکی ۱۹۲۳ کے موسم خزاں میں مرغابیوں کا شکار کرتے ہوئے عارضۂ تپ میں مبتلا ہوتا ہے اور بستر سے لگ کر لکھتا ہے: "انسان کسی جنگ یا انقلاب کی پیشینگوئی تو کر سکتا ہے لیکن جنگلی مرغابیوں کے شکار کے عواقب کی پیشین گوئی بڑا مشکل مرحلہ ہے۔" [1]

ایڈورڈ ہیلٹ کار اس امر پر توضیح کے بعد کہ ہر حادثہ علت و معلول کے ایک رشتہ سے منسلک ہوتا ہے اور ایسا کوئی حادثہ نہیں ہوتا جو بے علت ہو، لکھتا ہے:

"آخر کس طرح ہم علت و معلول کے منطقی تواتر کو تاریخ میں دریافت کر سکتے ہیں اور اسے استحکام دے سکتے ہیں جبکہ ہمارا تواتر ہر آن ممکن ہے۔ دوسرے تواتر کے ذریعے کہ جو ہماری نگاہ میں غیر مربوط ہے منقطع ہو تا ہے؟" [2]

اس اشکال کے جواب کا تعلق معاشرہ اور تاریخ کے ایک معین راہ والی طبیعت کے ہونے اور نہ ہونے سے ہے۔ اگر تاریخ معین راہ رکھنے والی طبیعت سے ہمکنار ہے تو جزئی حوادث کا کردار کچھ نہیں رہے گا۔ یعنی جزئی حوادث اگرچہ مہروں میں تبدیلی پیدا کرتی ہے لیکن کلی تاریخ

---

[1] "تاریخ کیا ہے" ترجمہ حسن کاشاد مطبوعہ خوارزمی، ص ۱۳۴، ۱۳۵

[2] ء ء ء ء، ص ۱۳۶

کی راہ میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ واقعات میں تیزی یا کندی آجائیگی لیکن اگر تاریخ طبیعت، شخصیت اور اس معین شدہ راہ سے عاری ہوگی جسے طبیعت اور شخصیت اس کے لئے مقرر کریں گے تو لازماً تاریخ کی کوئی معین اور مشخص راہ نہیں ہوگی اور پہلے سے اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکے گا اور وہ کلیت سے عاری ہوگی۔

ہمارا نقطۂ نظر تاریخ کے بارے میں یہ ہے کہ تاریخ طبیعت اور شخصیت کی حامل ہے۔ اور یہ طبیعت اور شخصیت اسے ان افراد سے ملتی ہے جو فطرتاً تکامل کی تلاش میں ہوتے ہیں اور حادثاتی طور پر رونما ہونے والے واقعات تاریخ کی کلیت اور ضرورت کو نقصان نہیں پہنچاتے۔ سو تیسکیو نے حادثہ کے بارے میں بڑی خوبصورت بات کہی ہے اور اس کے کچھ حصے کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، وہ کہتا ہے:

"اگر حادثاتی طور پر یعنی ایک خاص علت کے سبب کوئی طاقت کسی حکومت کا تختہ الٹ دے تو یقیناً اس میں کسی کلی سبب کا ہاتھ ہے کہ جو اس حکومت کو ایک طاقت کے ذریعے گھٹنے ٹکوا دیتی ہے۔"[1]

۳۔ کیا تاریخ کی طبیعت مادی ہے ؟

یہ گفتگو کہ تاریخ کس طبیعت کی حامل ہے اس کا اصلی تعلق ثقافت سے ہے یا سیاست سے؟ اس کی اصلی طبیعت اقتصادی ہے یا مذہبی؟ یا وہ بنیادی طور پر اخلاق سے وابستہ ہے؟ اس کے مزاج میں مادیت ہے یا معنویت؟ یا پھر یہ ان دونوں کا

۱۔ ۲۔ عمرانیات میں فکر کے اساسی مراحل ، ص ۲۷

امتزاج لئے ہوئے ہے؟ تاریخ کے اہم ترین مسائل سے ہے۔ جب تک یہ مسئلہ حل نہیں ہوگا تاریخ کے بارے میں ہماری شناخت ادھوری رہے گی۔

ظاہر ہے کہ اوپر کے تمام مادّی اور معنوی عوامل تاریخ کی بافت اور اس کی تشکیل میں مؤثر رہے ہیں لیکن یہاں اولیت، تقدم، اصالت اور تقدم تعین سے متعلق گفتگو ہے۔ یہاں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ان عوامل میں کونسا عامل تاریخ کی اصلی روح ہے کہ جو اس کی ہویت کو قائم کرتی ہے؟ اور باقی تمام عوامل کی توجیہ و تفسیر کرتی ہے؟

عام طور پر اہل نظر تاریخ کو کئی موٹروں والی مشین جانتے ہیں جس میں ہر موٹر دوسری موٹر کی نسبت اپنی جگہ مستقل ہے اور ہر ایک کی کارکردگی جدا ہے۔ یہ لوگ تاریخ کو صرف ایک طبیعت پر محمول نہیں کرتے بلکہ اسے کئی طبیعتوں والے جانتے ہیں۔ لیکن اگر ہم تاریخ کو کئی موٹروں والی اور کئی طبیعتوں والی شئے جانیں تو پھر تاریخ کے تکامل اور اس کے سیر تکاملی کی تکلیف کیا ہوگی؟ یہ بات ممکن ہی نہیں کہ اصل پر محمول چند موٹریں کہ جو کارکردگی میں ایک دوسرے سے الگ ہوں اور تاریخ کو اپنے اپنے دھاروں پر لانا چاہتی ہوں تاریخ پر حکومت کریں اور تاریخ کسی مشخص تکاملی سلسلے میں آگے بڑھ سکے مگر یہ کہ مذکورہ عوامل کو تاریخ کی جبلتوں کا درجہ دیا جائے اور ان تمام جبلتوں پر تاریخ کی ایک روح مانی جائے کہ جو تاریخ کی گوناگوں جبلتوں سے فائدہ اٹھا کر کسی معین تکاملی رخ دیتی ہے اور یہی وہ روح ہے کہ جو تاریخ کی حقیقی ہویت کو بدل دیتی ہے لیکن یہ تعبیر، طبیعت تاریخ کی اکائی' پر مبنی ایک دوسری گفتگو ہے۔ تاریخ کی طبیعت، "تاریخ کی جبلتیں" نہیں ہیں بلکہ وہی چیز ہے جسے روح تاریخ کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

ہمارے اس دور میں ایک نظریہ ابھرا ہے کہ جس نے اپنے لئے بہت سے حامی پیدا کر لئے ہیں اور وہ "تاریخی میٹریالزم" یا تاریخی ڈیالکٹک میٹریالزم" کے نام سے مشہور ہے

تاریخی میٹریالزم یعنی تاریخ کو معاشیاتی نقطۂ نظر سے دیکھنا اور انسان کے بارے میں اس کے تاریخی اور معاشیاتی پہلوؤں کو سامنے رکھنا بعبارت دیگر تاریخی میٹریالزم یعنی یہ کہ تاریخ ایک مادی ماہیت اور ڈیالیکٹیکی وجود کی حامل ہے۔ یعنی ہر معاشرے کی تمام تاریخی تجلیات کی اساس اس معاشرے کے اقتصادی امور کو سنوارنے والی ہے، یعنی یہ اس معاشرے کے محنت کش افراد۔ اس کے پیداواری روابط اور مجموعی طور پر پیداوار اور پیداواری کیفیت پر مبنی روابط ہیں کہ جو اخلاق، علم، فلسفہ، مذہب، قانون اور ثقافت سے متعلق معاشرے کے تمام معنوی حقیقتوں کی تشکیل کرتے ہیں، انہیں سمت دیتے ہیں اور جب بدل جاتے ہیں تو انہیں بھی بدل دیتے ہیں۔

لیکن یہ جو کہا جاتا ہے تاریخ ایک ڈیالکٹیکی وجود کی حامل ہے اس مفہوم میں ہے کہ تاریخ کے تکاملی حرکات دراصل ڈیالکٹیکی حرکات ہیں یعنی وہ ایک ایسے ڈیالکٹیکی تضادات کا معلول ہے کہ جو ایک دوسرے سے خاص نوعیت کا رشتہ رکھتے ہیں۔ غیر ڈیالکٹیکی تضادات سے ڈیالکٹیکی تضاد کا فرق یہ ہے کہ ہر واقعہ جبری طور پر اپنی نفی اور انکار کو اپنے وجود میں پرورش دیتا ہے اور ان مختلف تبدیلیوں کے بعد کہ جو اسے داخلی تضاد کے نتیجہ میں ملتی ہیں وہ واقعہ ایک شدید کیفی تغیر کے بعد زیادہ بلند مرحلہ میں تکامل پاتا ہے۔

پس تاریخی میٹریالزم میں دو مسئلے شامل ہیں، ایک ہویت تاریخ کا مادی ہونا اور دوسرا اس کی حرکات کا ڈیالکٹیکی ہونا۔ ہماری گفتگو یہاں پہلے مسئلے کے بارے میں ہوگی۔ دوسرا مسئلہ اس باب میں زیر بحث آئے گا جہاں ہم تاریخ کے تطور و تکامل کے بارے میں گفتگو کریں گے

"ہویت تاریخ کی مادیت" کا نظریہ ایک اور سلسلۂ اصول سے وابستہ ہے کہ جو فلسفے نفسیات یا عمرانیات کا پہلو لئے ہوئے ہے اور جو خود اپنی جگہ آئیڈیالوجی سے متعلق مسائل میں نتیجہ صادر کرتی ہے۔ ہم اس اہم موضوع کی وضاحت کے لئے خاص طور پر

اس نکتہ کو سامنے رکھتے ہوئے کہ بعض روشن فکر مسلمان صاحبان قلم اس بات کے مدعی ہیں کہ اسلام نے ہر چند فلسفی مادیت کو تسلیم نہیں کیا ہے لیکن تاریخی مادیت اس کے لئے قابل قبول ہے اور اپنے تمام تاریخی اور معاشرتی نظریات کو اسی اصل پر قائم کیا ہوا ہے۔ یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ ذرا تفصیل سے اس پر گفتگو کی جائے لہٰذا جس اصول پر یہ نظریہ قائم ہے ہم اس کے بارے میں اپنے معروضات پیش کرتے ہوئے اس کے "نتائج" پر بھی گفتگو کریں گے اور اس کے بعد اصل نظریہ کو علمی یا پھر اسلامی نقطۂ نظر سے تحقیق و تنقید کی منزل پر لائیں گے۔

تاریخ سے متعلق نظریہ مادیت کی بنیاد

روح پر مادہ کی فوقیت: انسان جسم بھی رکھتا ہے اور روح بھی، جسم، علم حیاتیات اور علم طب کا موضوع مطالعہ ہے لیکن روح اور اس سے متعلق امور، فلسفے اور نفسیات سے وابستہ ہیں، افکار، ایمان، احساسات، میلانات، نظریات اور آئیڈیالوجیز، نفسیاتی امور کا حصہ ہیں، روح پر مادہ کی فوقیت کی اساس یعنی نفسیاتی امور بنیادی حیثیت کے حامل نہیں بلکہ یہ وہ مادی انعکاسات ہیں جو عین مادہ سے اعصاب اور دماغ پر وارد ہوتے ہیں۔ ان امور کی حیثیت صرف اس حد تک ہے کہ یہ باطنی مادی قوت اور بیرونی دنیا میں رابطہ پیدا کرتی ہیں۔ لیکن خود یہ امور انسان کے وجود پر حاکم مادی طاقتوں کے مقابل ہرگز کسی طاقت میں شمار نہیں ہوتے۔ مثال کی منزل پر نفسیاتی امور کو گاڑی کے چراغ سے تشبیہ دینی ہوگی، گاڑی رات کو چراغ کے بغیر نہیں چل سکتی وہ چراغ کی روشنی میں اپنا راستہ طے کرتی ہے لیکن گاڑی کو چلانے والی شئے چراغ نہیں، انجن ہے۔ نفسیات سے متعلق امور یعنی افکار، ایمان اور نظریات۔ آئیڈیالوجیز۔ اگر تاریخ کی مادی طاقتوں کی گزرگاہ میں آجائیں تو وہ تاریخ کی حرکت میں معاون ثابت ہوں گی لیکن وہ خود ہرگز کسی حرکت کو وجود میں نہیں لاسکتیں اور ہرگز مادی طاقتوں کے مقابل طاقت نہیں بن سکتیں۔ نفسیاتی امور بنیادی طور پر کوئی طاقت نہیں ہیں نہ یہ کہ طاقت ہیں مگر ان کی حقیقت مادی ہے۔ انسانی وجود کی حقیقی طاقتیں بس وہی ہیں جو مادی طاقتوں کے عنوان سے جانی جاتی ہیں اور جنہیں مادی ترازو کے ذریعے تولا جاسکتا ہے

اس اعتبار سے نفسیات پر مبنی امور، حرکت بخش اور جہت بخش ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور معاشرے کو آگے بڑھانے کے لئے "بیرم"[1] نہیں بن سکتے نفسیاتی قدریں اگر مطلقاً" مادی قدروں پر متکی اور ان کی توجیہ کرنے والی نہ ہوں تو کسی طرح بھی ایک سماجی حرکت ان سے ظہور میں نہیں آ سکتی۔

اس بنا پر تفسیر تاریخ میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔ ہمیں فریب ظاہر میں نہیں آنا چاہیئے۔ اگر تاریخ کے کسی حصے میں بظاہر یہ دیکھنے میں آئے کہ کسی فکر، کسی عقیدے اور کسی ایمان نے کسی معاشرے کو آگے بڑھایا ہے اور اسے تکامل سے ہمکنار کیا ہے۔ اگر اچھی طرح تاریخ کا پوسٹ مارٹم کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان عقیدوں کی کوئی بنیادی حیثیت نہیں ہے اور یہ مادی طاقتیں ہیں جنہوں نے ایمان کی شکل میں معاشرے کو آگے کی سمت حرکت دی ہے۔ تاریخ کو آگے بڑھانے والی مادی طاقت فنی نقطۂ نظر سے معاشرے کا پیداواری نظام اور انسانی نقطۂ نظر سے معاشرے کا محروم اور غلام بنایا جانے والا طبقہ ہے

مشہور مادی فلسفی "فوئر باخ" جس کے بہت سے مادی نظریات کو مارکس نے لیا ہے لکھتا ہے: "نظریہ کیا ہے؟" "پراکسس کیا ہے؟" "ان دونوں کے درمیان فرق کس بات میں ہے؟ اور پھر بات کا جواب اس طرح دیتا ہے:

"ہر وہ چیز جو میرے ذہن تک محدود ہے، نظری اور جو بہت سے اذہان میں ابھرتا ہے عملی ہے، وہ جو بہت سے اذہان کو آپس میں متحد کرتا ہے، ایک گروہ کی تشکیل کرتا ہے اور اس طرح دنیا میں اپنے لئے ایک مقام پیدا کرتا ہے۔"[2]

[1]: لوہے یا لکڑی کا وہ ٹکڑا جو بھاری چیزوں کو سرکانے کے کام آتا ہے۔ (لیور) (مترجم)

---

[2]: مارکس اور مارکسزم، تالیف انیڈرو پیٹر، ترجمہ شجاع الدین ضیائیان - ص ۳۹

اور مارکس اس کا وفادار شاگرد لکھتا ہے: ظاہر ہے کہ تنقید کا اسلحہ، اسلحہ پر تنقید کی جگہ نہیں لے سکتا، مادی طاقت کو صرف مادی طاقت ہی سے مرکوب کیا جا سکتا ہے۔"

مارکس غیر مادی طاقتوں کی اصالت سے دامن بچانے اور ان کی اہمیت کو کم کرنے کے لئے اپنی گفتگو کو اس طرح پیش کرتا ہے: "لیکن" نظریہ" نیز جونہی گروہوں میں سرایت کرتا ہے، مادی طاقت میں بدل جاتا ہے"

روح پر مادہ کی فوقیت، نفس پر جسم کے تقدم اور روحانی اور معنوی قدروں اور نفس کی طاقتوں کی اصالت کا نہ ہونا دراصل فلسفی میٹیریالزم کے بنیادی اصول ہیں۔

اس اصل کے مقابل واقع ہونے والا نقطہ اصالت روح اور اس امر پر مبنی ایک اور فلسفی اصل ہے کہ جو انسانی وجود کے تمام اصیل پہلوؤں کو مادہ اور اس سے متعلق امور کے ساتھ قابل توجیہ و تفسیر نہیں سمجھتا۔ روح انسان کے مرکز وجود میں ایک اصیل حقیقت ہے، اور روحانی انرجی، مادی انرجی سے بالکل مختلف چیز ہے۔ اس اعتبار سے روحانی طاقتیں یعنی فکری، اعتقادی، ایمانی اور عاطفی طاقتیں بعض حرکتوں کے لئے۔ اب وہ وجود فرد کی سطح پر ہو کر معاشرے کی میزان پر، ایک اٹل عامل کی حیثیت رکھتی ہیں ان پیرمون یا لیوروں سے تاریخ کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔ بہت سے تاریخی واقعات و حرکات مستقل طور پر ان پیرسون کے مرہون منت ہیں۔ خاص طور پر انسان کے انفرادی اور اجتماعی بلند پایہ حرکات کی براہ راست ان طاقتوں سے وابستگی ہے اور اس نے انہی طاقتوں سے اپنی بلندی حاصل کی ہے۔

نفس کی قوتیں کبھی کبھی بدن کی مادی طاقتوں کو نہ صرف اختیاری فعالیتوں کی حد تک بلکہ میکانیکی، کیمیائی اور حیاتیاتی کارکردگیوں کی سطح میں بھی اپنی پراثر طاقت کے تحت قرار دیتی ہیں اور ان پر حکمرانی کرتی ہیں۔ جسمی بیماریوں کی مدافعت میں نفسی تلقینات اور

سپنوٹزم کے غیر معمولی اثرات اسی طرح کی چیز ہے جس سے کسی طرح بھی انکار نہیں کیا جا سکتا علم اور ایمان خصوصاً ایمان، خاص طور پر وہاں جہاں نفس کی یہ دونوں قوتیں ہم آہنگ ہوں۔ ایک عظیم اور کارآمد طاقت ہے اور تاریخ میں ایک غیر معمولی انقلاب بپا کر سکتی ہے

روح اور روحانی طاقتوں کی اصالت "فلسفی ریلیزم" کے ارکان میں سے ایک رکن ہے

۲۔ معنوی ضرورتوں پر مادی ضرورتوں کا تقدم اور ان کی بالادستی انسان کو کم از کم اپنے سماجی وجود میں دو طرح کی ضرورتیں درپیش ہیں۔ ایک روٹی، پانی، مکان، کپڑا اور دوا جیسی ضرورتیں اور دوسری تعلیم، ادبیات، ورستگاری، فلسفی تفکرات، ایمان، آئیڈیالوجی، دعا، اخلاق اور ان جیسی دیگر معنوی چیزیں، یہ دونوں ضرورتیں بہر حال اور بہر سبب انسان میں موجود ہیں لیکن یہاں گفتگو ان ضرورتوں کے تقدم اور تاخر پر ہے کہ کونسی ضرورت کس پر بالادستی رکھتی ہے؟ مادی ضرورتوں کے تقدم سے متعلق نظریہ یہ ہے کہ مادی ضرورتوں کو بالادستی اور اولیت حاصل ہے اور یہ اولیت اور بالادستی صرف اس لئے نہیں ہے کہ انسان سب سے پہلے مادی ضرورتوں کو پورا کرنے کے درپے ہوتا ہے اور جب یہ پوری ہو جاتی ہیں تو پھر معنوی ضرورتوں پر توجہ دیتا ہے بلکہ معنوی ضرورتیں مادی ضرورتوں سے ابھرتی ہیں اور مادی ضرورتیں، معنوی ضرورتوں کا سرچشمہ ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ انسان اپنی متنِ خلقت میں دو طرح کی ضرورتوں اور دو طرح کی جبلتوں کے ساتھ آیا ہو مادی ضرورت و جبلت اور معنوی ضرورت و جبلت۔ بلکہ انسان ایک طرح کی ضرورت اور ایک طرح کی جبلت کے ساتھ پیدا ہوا ہے اور اس کی معنوی ضرورتیں ثانوی حیثیت کی حامل ہیں اور درحقیقت یہ مادی ضرورتوں کو بہتر طور پر پورا کرنے کے لئے ایک وسیلہ ہے

یہی وجہ ہے کہ معنوی ضرورتیں شکل، کیفیت اور ماہیت کے اعتبار سے نیز مادی ضرورتوں کی تابع ہیں۔ انسان اپنی نشوونما کے تناسب سے ہر دور میں مختلف شکل و رنگ

اور کیفیت کی مادی ضرورتیں رکھتا ہے اور چونکہ اس کی معنوی ضرورتیں اس کی مادی ضرورتوں سے ابھرتی ہیں لہٰذا وہ بھی شکل و صورت اور کیفیت و خصوصیت کے اعتبار سے مادی ضرورتوں کی طرح بدلتی رہتی ہیں، پس درحقیقت مادی ضرورتوں اور معنوی ضرورتوں میں دو طرح کی بالادستی برقرار ہے۔ ایک وجود سے متعلق بالادستی جہاں معنوی ضرورتیں، مادی ضرورتوں کی پیداوار ہیں اور دوسرے اس کیفیت کی بالادستی جس میں معنوی ضرورتیں، مادی ضرورتوں کے شکل و صورت اور خصوصیت کی تابع ہیں۔

پ۔ رویان "تاریخی میٹیریلزم" میں "ہاسین لوی" کی کتاب "فلسفی تفکرات" کے صفحہ ۱۴۲ کے حوالے سے لکھتا ہے:

"انسان کی مادی زندگی نے اسے اس بات پر ابھارا کہ وہ اسی مادی راہ سے جنم پانے والی دنیا، سماج، حرفت، اخلاق اور دیگر تمام معنویات کے بارے میں اپنے موجودہ دور کے ان وسائل کے مطابق تصویریں پیش کرے جو مادی احتیاجات کو پورا کرنے والی ہیں۔" [1]

اس اعتبار سے ہر شخص کی علمی تفاوت، اس کی فلسفیانہ سوچ، اس کا ذوقِ حسن، معیارِ اخلاق اور مذہبی رجحان اس کے طرزِ معاش کا تابع ہے اسی لئے جب اس اصل کو کسی فرد کے بارے میں لایا جائے گا تو اس کی ادائیگی کی صورت یہ ہوگی:

"بتاؤ وہ کیا کھاتا ہے تاکہ میں بتا سکوں کہ وہ کیا سوچتا ہے" اور اگر اسے معاشرے کی سطح پر استعمال کیا جائے گا تو جملہ یہ ہوگا: "مجھے بتاؤ کہ پروڈکشن کی رفتار کس منزل پہ ہے اور یہ بھی کہ معاشرے میں کس طرح کے اقتصادی روابط کارفرما ہیں تاکہ میں یہ بتا سکوں کہ اس معاشرے میں

---

[1] تاریخی میٹیریلزم۔ ص ۳۷

کس طرح کی آئیڈیالوجی، کس طرح کا فلسفہ، کس طرح کا اخلاق اور کیسا مذہب رو بعمل ہے۔"

اس کے مقابل پر واقع ہونے والا نظریہ، معنوی ضرورتوں کی اصالت پر مبنی نظریہ ہے اس نظریے کے مطابق ہر چند انسان میں مادی ضرورتیں وقت کے اعتبار سے عجلت پسند ہوتی ہیں اور اپنے آپ کو جلد ظاہر کرتی ہیں۔ جیسا کہ چھوٹے بچے کے عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدا ہوتے ہی اسے دودھ اور ماں کی چھاتی کی تلاش ہوتی ہے لیکن انسان کی سرشت میں چھپی ہوئی معنوی ضرورتیں تبدریج اس میں پھوٹنے لگتی ہیں اور رشد و کمال کی ایک منزل وہ آتی ہے جب وہ اپنی مادی ضرورتوں کو معنوی ضرورتوں پر قربان کر دیتا ہے بہ تعبیر دیگر، معنوی لذتیں انسان میں، مادی لذتوں اور مادی کششوں کی نسبت زیادہ اصیل بھی ہیں اور زیادہ طاقتور بھی۔ آدمی جس قدر تعلیم و تربیت حاصل کرے گا اس کی معنوی ضرورتیں معنوی لذتیں اور بالآخر اس کی تمام حیاتِ معنوی اسی قدر اس کی مادی ضرورتوں، مادی لذتوں اور مادی حیات کو اپنے زیر اثر لائے گی۔ معاشرے کا بھی یہی حال ہے یعنی صحرائی یا بدوی معاشروں میں معنوی ضرورتوں سے زیادہ مادی ضرورتوں کی حکمرانی ہے لیکن جس قدر معاشرہ کمال کی منزلیں طے کرے گا اسی قدر اس کی معنوی ضرورتیں قابل قدر بنتی جائیں گی اور اس میں مقصدیت آتی جائے گی اور وہ مادی ضرورتوں کو تحت الشعاع قرار دے کر انہیں ایک "ذریعے" کی حد میں لا کھڑا کرے گا۔

۳۔ فکر پر کام کے تقدم کی اساس، انسان ایک ایسی ہستی ہے کہ جو سوچتی ہے، سمجھتی ہے اور کام کرتی ہے تو پھر کام کو تقدم حاصل ہے یا فکر کو؟ انسان کا جوہر اس کا کام ہے یا اس کی فکر؟ انسان کی بزرگی اس کے کام میں ہے یا فکر میں؟ انسان کام کی پیدائش ہے یا فکر کی؟

مادیت تاریخ فکر پر کام کے تقدم اور اصالت کی قائل ہے۔ وہ کام کو اصل اور

فکر کو فرع میں شمار کرتی ہے۔ منطق اور قدیم فلسفہ، فکر کو فکر کی کلید جانتا تھا۔ اس منطق میں فکر، تصور اور تصدیق میں تقسیم ہوتی تھی اور پھر یہ دونوں بدیہی اور نظری میں منقسم ہوتے تھے، اور بدیہی افکار نظری افکار کی کلید سمجھے جاتے تھے اس منطق اور فلسفے میں جوہر انسان اس میں محض ایک فکر سمجھا جاتا تھا۔ انسان کا کمال اور اس کی بزرگی اس کے علم میں تھی۔ ایک کامل انسان اور ایک متفکر انسان دونوں ہم پلہ تھے۔

لیکن تاریخی مادیت اس بنیاد پر استوار ہے کہ کام، فکر کی کلید اور فکر کی معیار ہے انسان کا جوہر اس کا تخلیقی کام ہے۔ کام انسان کی شناخت کا سبب بھی ہے اور اس کو بنانے والا بھی۔ مارکس کہتا ہے: "پوری تاریخ عالم سوائے اس کے کچھ نہیں کہ انسان کام کے لئے پیدا ہوا ہے۔"[1] "انگلس" کہتا ہے: "خود انسان بھی کام کی پیداوار ہے۔"[2] کیونکہ وہ ابتدا ہی سے بجائے اس کے کہ فطری ناسازگاریوں کے خلاف اپنی فکر کو مہمیز دے پر مشقت کام کے ساتھ اپنے بیرونی ماحول پر چھا جاتا ہے اور اسی (انقلابی عمل) کی راہ سے طاقتور جارحین کے درمیان اپنی مرضی کے معاشرے کو آگے بڑھاتا ہے اور اسکی تعمیر کرتا ہے "مارکس اور مارکسزم" کی کتاب لکھتی ہے: "ایسی صورت میں کہ جب فلسفہ ہستی میں یہ معمول تھا کہ پہلے فکر و اصول پیش ہوتے تھے اور پھر اس کی روشنی میں اس سے عملی نتائج اخذ کئے جاتے تھے۔ پراکسس نے عمل کو فکر کی اساس قرار دیا (فلسفہ ہستی وہ فلسفہ ہے جو دنیا کو "ہونے" کی اساس پر تفسیر کرتا ہے اور اس کے مقابل پر "ہو چکنے" کا فلسفہ آتا ہے اور مارکس فلسفہ کے اسی گروہ سے تعلق رکھتا ہے)" پراکسس" طاقت سے متعلق فلسفے کو اس عقیدے کی جگہ لاتا ہے جو فکر سے متعلق ہے اور "ہیگل" کے ساتھ اسی

۱-۲- مارکس اور مارکسزم ص ۴ — ۴۱

عقیدہ کو پیش کرتا ہے کہ: "انسان کی حقیقی ہستی سب سے پہلے اس کا عمل ہے" اور اپنے اس عقیدے میں جرمن کے ایک بہترین فلسفی کو بھی شامل کرتا ہے اور اس کے اس مشہور جملے کو کہ: "سب سے پہلے ابتدائی امر میں "فعل" تھا یعنی روح تھی کو بگاڑ کر کہتا ہے: "سب سے پہلے ابتدائی امر میں "عمل" تھا" [1]

یہ اصل، مارکس کا ایک میٹیریالزمی فلسفی اصل ہے یہ وہی اصل ہے کہ جو مارکسزم میں "پراکسس" کے نام سے مشہور ہے اور مارکس نے اسے "فویرباخ" اور ہیگل سے لیا ہے

اس اصل کے مقابل قرار پانے والا اصل، ریالزمی فلسفی اصل ہے کہ جو کام اور فکر کی متقابل تاثیر اور فکر کی کام پر فوقیت کا قائل ہے۔ اس فلسفہ میں انسان کا جوہر اس کی فکر ہے النفس کا اپنی ذات سے متعلق جوہری حضوری علم، انسان کام کے ذریعے بیرونی دنیا سے تعلقات استوار کر کے اپنی اطلاعات کو باہر سے فراہم کرتا ہے اور جب تک ذہن اس پہلے مواد سے مستغنی نہ ہو جائے کسی طرح بھی شناختی فعالیت اس میں نہیں آ سکتی۔ اس مواد کو اکٹھا کرنے کے بعد، ذہن کام سے متعلق باتوں پر "تعمیم" ۔ "انتزاع" اور "استدلال" کے ذریعے عمل کرتا ہے اور صحیح شناخت کی راہ فراہم کرتا ہے۔ شناخت صرف ذہن میں مادہ عینی مادے کا انعکاس نہیں بلکہ اس عینی مادے کے انعکاس کے بعد روح کے غیر مادی جوہر سے ابھرنے والے ذہنی اعمال کا ایک سلسلہ شناخت پیدا کرتا ہے پس کام فکر سے اور اسی حال میں فکر کام سے جنم لیتی ہے۔ کام معیار فکر اور اسی عنوان سے فکر معیار کار ہے۔ اور یہ دور، دور محال نہیں۔ انسان کی شرافت و بزرگی اس کے علم، اس کے ایمان، اس کی عزت اور اس کی کرامتِ نفس سے ہے۔ اور کام اس اعتبار سے باعثِ شرافت

۱۔ مارکس اور مارکسزم، ص ۳۹

ہے کہ وہ ان کرامتوں اور شرافتوں کو تحفظ بخشنے والا ہے۔ انسان کلام کو بنانے والا بھی ہے اور اس سے بننے والا بھی، اور یہ انسان کا ایک خاص امتیاز ہے کہ جس میں اور کوئی اس کا شریک نہیں۔

لیکن کلام کو بنانے سے متعلق انسان کی تخلیق ایک ایجادی اور ایجابی تخلیق ہے لیکن کلام سے انسان کی تخلیق "اعدادی" تخلیق ہے یعنی انسان حقیقتاً اپنے کلام کو خلق کرتا ہے لیکن کلام واقعاً انسان کو خلق نہیں کرتا۔ بلکہ کلام اور تکرار عمل انسان کے پیدائش کے اسباب کو اندرونی طور پر فراہم کرتا ہے اور جہاں دو اشیاء کا متقابل رابطہ کہ جہاں ایک طرف "ایجابی" اور "ایجادی" ہو اور دوسری طرف "اعدادی" اور "امکانی" تو ہمیشہ "ایجابی" اور "ایجادی" کو تقدم حاصل ہوگا۔

پس وہ انسان کہ جس کی جوہر ذات (نفس کی اپنی ذات کے بارے میں حضوری علم پر مبنی) ایک طرح کی آگاہی ہے اور کلام کے ساتھ اس کا متقابل رابطہ ہے۔ انسان کلام کو اور کلام انسان کو بنانے والا ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ انسان کلام کی ایجابی اور ایجادی علت اور کلام انسان کی اعدادی اور امکانی علت ہے۔ انسان کلام پر تقدم رکھتا ہے، کلام انسان پر نہیں۔

۴۔ انسان کے انفرادی وجود پر اس کے سماجی وجود کا تقدم، بعبارتِ دیگر انسان کی نفسیات پر اس کی عمرانیات کی بالادستی۔ انسان تمام جاندار مخلوقات میں سب سے زیادہ مکمل مخلوق ہے۔ وہ تکامل کی نوعی استعداد کا حامل ہے کہ جسے انسانی تکامل کہا جاتا ہے۔ انسان ایک خاص شخصیت سے ہمکنار ہوتا ہے کہ جس میں انسانی ابعاد اس کے وجود کی تشکیل کرتے ہیں۔ وہ تجربات اور تربیتوں کے ایک سلسلے کے زیر اثر فکری، فلسفی اور علمی جہت کا حامل ہوتا ہے اور پھر کچھ اور عوامل اپنے ایک سلسلے کے ساتھ اسے ایک اور جہت تک

لے جاتے ہیں جسے ہم "اخلاقی جہت" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہی وہ بُعد یا جہت ہے کہ جو اس کی قدریں بڑھاتا ہے اور اس کے لیے اخلاقی معیارِ عمل پیش کرتا ہے اور مذہبی اور ہنری یا حرفتی جہت کی بھی یہی صورت ہے۔ انسان اپنی فکری اور فلسفی جہت میں کچھ فکری اصول و مبادی سے ہمکنار ہوتا ہے۔ اور یہی اس کی فکری اساس قرار پاتی ہے۔ یہ تمام انسانی جہات انسانی وجود کی تشکیل کرتے ہیں۔

انسانی جہات تمام کے تمام سماجی عوامل سے وجود میں آتے ہیں۔ انسان اپنی آغازِ پیدائش میں ان تمام جہات سے عاری ہوتا ہے۔ اس کا وجود گویا ایک خام مادہ ہوتا ہے کہ جو ہر فکری اور عاطفی شکل کے لیے آمادگی رکھتا ہے اب یہ اس بات پر منحصر ہے کہ وہ کن عوامل کے زیرِ اثر قرار پاتا ہے۔ وہ ایک خالی برتن کی طرح ہے کہ جو باہر سے بھری جاتی ہے وہ ایک ایسا ٹیپ ہے جب میں آوازیں بھری جاتی ہیں اور جو چیز اس میں بھری جاتی ہے وہی چیز بعینہٖ سنی جاتی ہے مختصر یہ کہ انسان کی شخصیت کی تعمیر کرنے والے اور اسے "شئے" کی صورت سے نکال کر "شخص" بنانے والے وہ بیرونی سماجی عوامل ہیں کہ جنہیں سماجی امور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ انسان اپنی ذات میں محض ایک "شئے" ہے یہ معاشرتی عوامل ہیں کہ جو اسے "شئے" سے "شخص" بناتے ہیں۔

"پ۔ رویان" اپنی تالیف "تاریخی میٹریالزم" میں "مارکسزم کے اصول و مسائل" کے صفحہ ۴۲ سے کہ جو بلخاف کی تالیف ہے لکھتا ہے:

"سماجی ماحول کی خوبیاں سرزمانے کے اپنے محنت کش عوام سے وجود میں آتی ہیں یعنی جب محنت کش لوگوں کا وجود عمل میں آتا ہے تو سماجی ماحول کی خوبیاں اور اس سے متعلق "سیکولوجی" اور ایک طرف سے ماحول میں متقابل روابط اور دوسری طرف سے افکار و رفتار بھی معین ہو جاتے ہیں۔"

اسی طرح یہ کتاب مزید لکھتی ہے "جب محنت کش لوگوں کے ذریعے "سیکولوجی" کا

تعین ہو جاتا ہے تو اس سے متعلق وہ آئیڈیالوجیز بھی معین ہو جاتے ہیں جو اس سے قریبی رشتہ رکھتے ہیں۔ لیکن اس آئیڈیالوجی کی برقراری کے لئے کہ جو ایک تاریخی مرحلہ میں سماجی مناسبات سے ابھرتی ہے اور نیز حاکم وقت کے اپنے منافع کی خاطر یہ ضروری ہے کہ سماجی تاسیسات کے ساتھ اس کی تقویت اور تکمیل ہو۔ پس درحقیقت طبقاتی معاشروں میں سماجی تاسیسات باوجود اس کے کہ حکمران طبقہ کی حفاظت، اس کی تقویت اور آئیڈیالوجی کی توسیع کے لئے وجود میں آتی ہیں لیکن اصولاً انکا تعلق سماجی مناسبات کے نتائج سے ہوتا ہے اور آخری تجزیہ میں وہ پیداواری کیفیت اور خصلت سے ابھرتی ہیں مثلاً چرچ اور مسجدیں مذہبی عقائد کی نشر و اشاعت کے لئے ہوتی ہیں اور ان کی اصل تمام مذاہب میں روز جزاء پر ایمان ہے۔ روز جزاء پر ایمان طبقاتی تقسیم پر مبنی اس مخصوص سماجی مناسبات سے ابھرتی ہے کہ جسے پیداواری وسائل کا ایک "تکاملی مرحلہ وجود میں لاتا ہے۔ گویا آخری تجزیہ میں پیداواری توانائی کی خصلت روز جزاء پر ایمان کا سبب ہے۔

اس اصل کا نقطۂ مقابل علم الانسان (ETHNOLOGY) پر مبنی وہ اصل ہے کہ جہاں اعلیٰ تفکرات اور میلانات پر مشتمل انسانی شخصیت کی ساس تمن خلقت میں عوامل خلقت کے ہاتھوں رکھی گئی ہے۔ یہ درست ہے کہ انسان افلاطون کے نظریے کے برخلاف ایک بنی بنائی شخصیت کے ساتھ دنیا میں نہیں آتا لیکن وہ اپنی شخصیت کے اصلی ارکان اور اصلی بنیادوں کو معاشرے سے نہیں بلکہ خلقت سے پاتا ہے۔ اگر ہم فلسفی اصطلاح میں یہ بات کہنا چاہیں تو ہمیں اس طرح کہنا ہوگا کہ اخلاق، مذہب، فلسفہ، ہنر، فن اور عشق جیسے انسانی جہات کا اصلی سرمایہ انسان کی نوعیہ صورت، اس کا مبداء فصل اور اس کی نفس ناطقہ وہ امور ہیں کہ جو عوامل خلقت کے ساتھ وجود پذیر ہوتے ہیں۔ معاشرہ انسان کو ذاتی استعداد کے اعتبار سے یا پرورش دیتا ہے یا پھر مسخ کرتا ہے۔ نفس ناطقہ ابتدائی امر میں بالقوہ

ہوتا ہے اور پھر بتدریج فعلیت میں آتا ہے لہٰذا انسان فکر و فہم کے ابتدائی اصول اور نیز مادی اور معنوی میلانات کی طرف جھکاؤ کے اعتبار سے دوسری زندہ موجودات کی طرح ہے کہ پہلے تمام اصول بالقوہ اس میں موجود ہوتے ہیں اور پھر جوہری حرکات کا ایک سلسلہ ان خصلتوں کو ابھارتا ہے اور اس طرح یہ چیزیں انسان میں رشد و نمو پاتی ہیں۔ انسان بیرونی عوامل کے زیر اثر اپنی فطری شخصیت کی پرورش کرتا ہے اور اسے کمال تک پہنچاتا ہے یا پھر دوسری صورت میں اسے مسخ اور منحرف کرتا ہے۔ یہ وہی اصل ہے کہ جسے اسلامی علوم میں "فطرت" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اصل فطرت وہ اصل ہے کہ جسے اسلامی علوم میں اصلِ مادر کے عنوان سے مانا جاتا ہے۔

اصل فطرت کے اعتبار سے انسان کی نفسیات اس کی عمرانیات پر تقدم رکھتی ہے۔ انسان کی عمرانیات اس کی نفسیات سے حصول فیض کرتی ہے۔ اسی اصل فطرت کے اعتبار سے انسان جب پیدا ہوتا ہے باوجود اس کے کہ وہ بالفعل نہ کوئی ادراک رکھتا ہے اور نہ کوئی تصور نہ اس میں انسانی تمایلات ہوتے ہیں اور نہ تصدیقی قوت لیکن پھر بھی وہ حیوانی جہات کے ساتھ وجودی جہات کو بھی اپنے ساتھ لاتا ہے اور یہی وہ ابعاد ہیں کہ جو تصورات اور انتزاعی تصدیقات کے ایک سلسلے کو کہ جو انسانی فکر کی اصل اساس ہے اور اس کے بغیر ہر طرح کی منطقی سوچ محال ہے انسان میں جنم دیتے ہیں اور اس میں علوی تمایلات کا سلسلہ بھی جاری کرتے ہیں۔ یہی وہ ابعاد ہیں کہ جو انسانی شخصیت کی اساس سمجھے جاتے ہیں انسان کی نفسیات پر اس کی عمرانیات کے تقدم سے متعلق نظریہ اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ انسان محض ایک "پذیرندہ"[1] ہستی ہے۔ "پوئندہ"[2] نہیں۔ وہ ایک

---

[1]، [2]: "پذیرندہ" اور "پوئندہ" یہ دونوں لفظ اردو میں اسی طرح استعمال (باقی صفحہ ۸۳ پر)

خام مادہ ہے کہ جو بھی شکل اُسے دی جائے گی اس کی ذات کے اعتبار سے اس کے لئے یکساں ہوگی۔ وہ ایک خالی ٹیپ کی طرح ہے کہ جو آواز بھی اس میں بھری جائے گی ٹیپ کی اپنی ذات کے اعتبار سے اس پہلی آواز کی طرح ہوگی جو اس میں بھری جا چکی ہے۔ اس خام مادہ کے اندر کسی معین شکل کی سمت حرکت نہیں ہے کہ اگر وہ "شکل" اسے دے دی جائے تو گویا وہ خود اسی کی اپنی شکل ہوگی اور اگر اسے کسی دوسری شکل سے ہمکنار کیا جائے تو گویا ایسا ہوگا جیسے اس کی صورت کو مسخ کر دیا گیا ہو۔ اس ٹیپ کے اندر ایک معین آواز مطلوب نہیں ہے کہ اگر دوسری آواز اس میں بھر دی جائے تو وہ اس کی ذات اور اس کی حقیقت سے "بیگانگی" ہوگی۔ اس مادہ کی نسبت تمام شکلوں سے، اور اس ٹیپ کی نسبت تمام آوازوں سے یکساں ہے۔

لیکن اصالت فطرت اور انسان کی نفسیات پر اس کی سماجیات کے تقدم کی بنیاد پر انسان اپنے آغاز حیات میں ہر چند ہر ادراک بالفعل اور ہر تمایل بالفعل سے عاری لیکن وہ اپنے اندر سے ڈائنامیکی DYNAMIQUE صورت میں ابتدائی قوتوں کے ایک سلسلہ کی طرف کہ جسے بدیہیات اولیہ بھی کہا جاتا ہے اور نیز ان بلند مرتبہ قدروں کی سمت کہ جو اس کی انسانیت کے معیار میں گامزن ہے۔ سادہ تصورات اگر جس کا تعلق فکر کے ابتدائی مادوں سے ہے اور جسے فلسفی اصلاح میں معقولات اولیہ کہتے ہیں۔ اسے ایک سلسلے کے باہر سے ذہن میں اترنے کے بعد وہ اصول، نظری یا عملی تصدیقات کے ایک سلسلے کی

بقیہ صفحہ ۸۲ : ہوتے ہیں جس طرح فارسی میں پذیرندہ قبول کرنے والا اور پوئیدہ قدموں سے چلنے والا ہے۔ اردو ادب میں یہ دونوں لفظ استعمال ہوتے رہے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں ترقی اردو بورڈ کراچی کی اردو لغت۔ (مترجم)

صورت میں پھوٹتے ہیں اور اپنے تمایلات کا اظہار کرتے ہیں۔

پہلے نظریے کے مطابق، یہ جو انسان ان موجودہ شرائط میں مثلاً ۲×۲=۴ کے اصول کو صحیح تسلیم کرتا ہے اور اسے ایک حکم مطلق مانتا ہے کہ جو تمام زمانوں اور مکانوں میں یکساں طور پر دائر ہے، درحقیقت اس کے اپنے ماحول کے خاص شرائط کی پیداوار ہے یعنی اس خاص ماحول اور ان خاص شرائط نے اسے اس طرح کا حکم دیا ہے اور یہ حکم ان خاص شرائط میں بنی نوع انسان کا ردعمل ہے اور درحقیقت وہ آکانہ ہے کہ جو اس ماحول میں اس طرح ٹیپ ہوئی ہے اور ممکن ہے دوسرے ماحول اور دوسرے شرائط میں اس کی صورت مختلف ہوتی اور وہ مثلاً ۲×۲=۲۶ ہوتا۔

لیکن دوسرے نظریے کے مطابق ماحول جو کچھ انسان کو دیتا ہے ۲، ۴، ۸، ۱۰ اور اس جیسی مثالیں ہیں لیکن اس حکم کے ساتھ کہ ۲×۲=۴ یا ۵×۵=۲۵ انسانی روح کی عمارت کا لازمہ ہے اور محال ہے اس سے کوئی دوسری شکل رونما ہو اور یہ اسی طرح ہے جس طرح انسان کا طلب کمال کی طرف جھکاؤ اس کی خلقت روح کا لازمہ ہوا کرتا ہے

۵۔ معاشرے کے معنوی پہلوؤں پر مادی پہلوؤں کا تقدم، معاشرہ اداروں، تنظیموں اور اقدار و تعلیمات کا مجموعہ ہے۔ اقتصادی ادارہ، ثقافتی ادارہ، تنظیمی ادارہ، سیاسی ادارہ مذہبی ادارہ، عدالتی یا قضائی ادارہ وغیرہ وغیرہ، اس اعتبار سے معاشرہ ایک مکمل عمارت کی طرح ہے کہ جس میں ایک گھرانہ زندگی بسر کرتا ہے اور اس میں ڈرائینگ روم، ڈائیننگ روم بیڈ روم، کچن اور ٹوائیلٹ وغیرہ سبھی کچھ ہے۔

معاشرتی اداروں میں ایک ادارہ ایسا ہے جس کی حیثیت بنیاد کی سی ہے کہ جس پر تمام عمارت اپنی پوری مضبوطی کے ساتھ قائم ہے کہ اگر وہ متزلزل ہو جائے تو پوری عمارت ڈھ جائے۔ اور وہ معاشرہ کا اقتصادی ڈھانچہ ہے۔ معاشرہ کی اجتماعی ساخت یعنی

وہ چیزیں جن کا تعلق معاشرہ کی مادی پیداوار سے ہے جیسے پیداواری آلات، پیداواری منابع اور پیداواری روابط و مناسبات وغیرہ۔

پیداواری آلات کہ جو معاشرہ کی ساخت کا سب سے اہم حصہ ہے خود اپنی ذات میں تغیر پذیر اور تکامل آشنا ہے گذشتہ سے مختلف، خاص نوعیت کے پیداواری روابط و مناسبات درجہ بدرجہ پیداواری آلات کی ترقی و تکامل کا باعث بنتے ہیں۔ پیداواری روابط یعنی مالکیت سے متعلق اصول و قوانین کی کیفیت اور در حقیقت یہ وہ قوانین ہیں کہ جو معاشرے کے نتیجہ عمل کے ساتھ انسان کے قراردادی رابطہ کو قائم کرتے ہیں۔ پیداواری روابط کی لازمی اور حتمی تبدیلی کے بعد انسان کے تمام حقوقی، فکری، اخلاقی، مذہبی، فلسفی اور علمی اصول بھی تبدیل ہو جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ "اصل اساس معاش ہے"۔

مارکس اور مارکسزم کی کتاب کارل مارکس کے رسالے "سیاسی اقتصاد پہ مبنی سرمایہ" سے ملحق ہے۔ "انسان اپنی زندگی کو بنانے میں ایسے ضروری اور معین روابط کو اپناتا ہے کہ جو اس کے ارادے سے الگ ہوتی ہے۔ یہ تولیدی روابط مادی قوتوں کی ترقی اور تکامل کے ایک معین درجے سے مطابقت رکھتے ہیں اور یہی وہ روابط ہیں کہ جو معاشرے کے اقتصادی ڈھانچے کو سنوارتے ہیں اور اس پہ ایک ایسی حقوقی اور سیاسی عمارت کی تعمیر کرتے ہیں کہ جو معاشرتی شعور کی معین شکلوں سے مطابقت رکھتی ہے۔ مادی زندگی میں سماجی، سیاسی اور روشن فکرانہ زندگی کا رفتار پیداواری روش سے معین ہوتی ہے۔ انسان کا شعور اس کے وجود کو معین نہیں کرتا بلکہ اس کے برعکس اس کا معاشرتی وجود اس کے شعور کو معین کرتا ہے۔"

اسی کتاب میں انکوف کے نام مارکس کے خط کے حوالے سے آیا ہے:

"اگر آپ انسانوں کی پیداواری وسعت کو اپنے سامنے رکھیں تو ان کی تجارت اور کھپت کی کیفیت از خود آپ کے سامنے آ جائے گی۔ آپ تجارتی پیداوار اور مصرف پر توجہ کریں۔

تو اسی میں طبقاتی، اصنافی اور خاندانی انتظامات کی صورت سماجی ترکیب اور مختصراً پورا مدنی معاشرہ آپ کو دکھائی دے گا۔"

"پیٹر" مارکس کے نظریے کی ان الفاظ میں وضاحت کرتا ہے:

"اور اس ترتیب سے مارکس معاشرے کو ایک ایسی عمارت سے تعبیر کرتا ہے کہ جس کی بنیاد کو معاشی قوتیں اور خود اس عمارت کو افکار و آداب و رسوم اور نیز عدالتی، سیاسی، مذہبی اور ان جیسے ادارے تشکیل دیتے ہیں جس طرح کسی عمارت کا دارومدار اس کی بنیاد پر ہوتا ہے اسی طرح معاشی حالات یا پیداواری روابط ابھی فنی کیفیت سے وابستہ ہیں اور افکار، رسوم اور سیاسی نظام کی صورتیں بھی اسی معاشی حالت کے تابع ہیں۔"

نیز یہی کتاب لینن کی "سرمایہ" نامی کتاب کی تیسری جلد کے حوالے سے لکھتی ہے: پیداواری روش انسان کی فطرت، اس کے مستقبل، اس کے سماجی شرائط اور فکری مفاہیم کی آئینہ دار ہے۔"

"سیاسی اقتصادی سرمایہ" کے پیش لفظ میں وہ لکھتا ہے:

میری تحقیقات نے مجھے یہ فکر دی کہ عدالتی یا قضائی روابط اور حکومت کی مختلف صورتیں نہ تو خود سے ظہور میں آ سکتی ہیں اور نہ گویا انسان کی عمومی انقلابی سوچ اسے وجود میں لا سکتی ہے بلکہ یہ روابط اور یہ مختلف صورتیں موجودہ مادی شرائط سے ابھرتی ہیں... معاشرے کی "اناٹومی" کو سیاسی اقتصاد میں تلاش کرنا چاہیے۔ "مارکس" "فقر فلسفہ" میں لکھتا ہے: معاشرتی مناسبات مکمل طور پر پیداواری قوتوں سے متمسک ہیں۔ انسان نئی پیداواری قوتوں کو حاصل کر کے اپنی پیداواری کیفیت کو بدل سکتا ہے۔ پیداواری کیفیت اور طرز امرار معاش میں تبدیلی لا کر وہ مکمل طور پر اپنے سماجی حالات کو بدل دیتا ہے۔ ہاتھ کی چکی معاشرہ کی ملوک الطوائفی اور بجلی یا بھاپ سے چلنے والی چکی سرمایہ دارانہ صنعتی معاشرہ کی نشاندہی

کرتی ہے۔

تمام عمرانی قدروں پر مادی قدروں کی فوقیت سے متعلق نظریہ فکر پر مادی قدروں کے تقدم کا نتیجہ ہے۔ اس کے برخلاف اگر عمرانیات پر انسان کی نفسیات کو مقدم سمجھا جائے تو دیگر قدروں پر معاشرے کے مادی قدر کا تقدم گویا انفرادی سوچ پر انفرادی کام کے تقدم کا نتیجہ ہوگا۔

معاشرہ کی مادی قدریں کہ جو معاشی ساخت اور معاشی بنیاد بھی کہلاتی ہے دو حصوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ ایک پیداواری آلات کہ جو فطرت کے ساتھ انسان کے رابطہ سے وجود میں آتے ہیں اور دوسرے دولت کی تقسیم کے سلسلے میں معاشرہ کے افراد کا ایک دوسرے کے ساتھ معاشی رابطہ کہ جسے پیداواری روابط سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے اور پیداواری آلات اور پیداواری روابط کے مجموعہ کو عام طور پر "وجہ تولید" یا "شیوۂ تولید" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ نیز یہ بات بھی جاننا ضروری ہے کہ یہ اصطلاحات تاریخی میٹریالزم کے رہنماؤں کی زبان میں خالی از ابہام نہیں۔ ان کے پاس صاف اور واضح زبان میں اس کی وضاحت نہیں ہوئی ہے۔ وہاں جہاں اس بات کا تذکرہ ہوتا ہے کہ معاش اصل اساس ہے اور معاشرہ کی مادی قدریں باقی تمام قدروں پر فوقیت رکھتی ہیں۔ اس سے مراد پیداواری آلات اور پیداواری روابط پر مبنی پورا تولیدی نظام ہے۔

وہ نکتہ جس پر توجہ ضروری ہے اور جو تاریخی میٹریالزم کے رہنماؤں کی گفتگو سے مکمل طور پر ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ خود اصل بنیاد دو طبقوں پر مشتمل ہے جن میں ایک دوسرے کی بنیاد ہے اور دوسرا اس پر قائم ہے۔ اصل بنیاد دراصل پیداواری آلہ یعنی ایک مجسم یافتہ کام ہے۔ یہ مجسم یافتہ کام دولت کی تقسیم کے اعتبار سے خاص قسم کے معاشی روابط کا متقاضی ہے۔ یہ روابط کہ جو پیداواری آلات کی ترقی کے درجات کا آئینہ دار

ہے اپنی آغاز پیدائش میں صرف یہی نہیں کہ پیداواری آلات کے ساتھ ہم آہنگ رہا ہے
بلکہ اس کا محرک اور مشوّق بھی ہے یعنی یہ ان آلات سے حصول منفعت کا بہترین ذریعہ
بھی ہے اور اس لباس کی طرح ہے جو پیداواری آلات کے جسم پر بالکل صحیح اترتی ہے
لیکن پیداواری آلات خود اپنی ذات میں ترقی پذیر ہیں۔ پیداواری آلات کی اساس پیداواری
مشنری کے دونوں یونٹوں کے درمیان ہم آہنگی کو توڑتی ہے۔ معاشی اور پیداواری روابط
یعنی وہی قوانین کہ جو سابقہ پیداواری آلات کی مناسبت سے وجود پذیر ہوئے تھے ترقی یافتہ
پیداواری آلات کے بدن پر تنگی کرنے لگتے ہیں۔ اس کے لئے رکاوٹ بن جاتے ہیں
اور دو یونٹوں کے درمیان کھنچاؤ کا سامان فراہم کرتے ہیں۔ آخر کار مجبور ہو کر نئے
پیداواری آلات سے مناسبت رکھنے والے جدید پیداواری روابط برقرار کرنے پڑتے ہیں
اور اس طرح معاشرے کی اساس مکمل طور پر دگرگوں ہو جاتی ہے اور یہ اسی تبدیلی کے نتیجہ
میں تمام مذہبی، اخلاقی، فلسفی اور حقوقی تعبیرات کو بھی جو اس بنیاد پر قائم تھیں منہدم ہونا
پڑتا ہے۔

عمرانی کام یا بالفاظ دیگر اس تجسم یافتہ کام کی بالادستی کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے جسے
پیداواری آلات بھی کہا جاتا ہے اور نیز اس امر پر توجہ کر مارکس سماجیات کے ان ماہرین
میں سے ہے جو انسان کی عمرانیات کو اس کی نفسیات پر مقدم جانتا ہے اور انسان کو
ایک سماجی موجود اور بہ تعبیر خود "جنریک" سمجھتا ہے۔ کام کا فلسفی کردار مارکسزم کی نظر میں
واضح ہوتا ہے اور اس پر بہت کم توجہ دی گئی ہے۔

مارکس، کام کی انسان سے موجودیت اور انسان کی کام سے موجودیت کے بارے میں
اسی طرح سوچتا ہے جس طرح ڈیکارٹ انسان کی عقلانی موجودیت، برگسن استمراری اور
جان پل سارتر اس کی عصیانی موجودیت کے بارے میں سوچتے ہیں۔

ڈکارت کہتا ہے : " میں سوچتا ہوں پس میں ہوں " ، برگسن کہتا ہے : " مجھ میں استمرار ہے پس میں ہوں " ، سارتر کہتا ہے : " میں گناہ کرتا ہوں پس میں ہوں " ، مارکس بھی یہی کچھ کہنا چاہتا ہے وہ کہتا ہے : " میں کام کرتا ہوں پس میں ہوں "

ان دانشوروں میں کوئی نہیں چاہتا کہ وہ سوچ ، استمرار یا عصیان وغیرہ جیسی چیزوں کے پیچھے صرف اس انسانی " میں " کی موجودیت کو اثبات کرے جو مذکورہ مختلف راہوں سے اس کے ساتھ ہے بلکہ بعض تو انسان کے لئے ان کے علاوہ کسی موجودیت کے قائل نہیں ہیں بلکہ ہر کوئی ضمناً یہ چاہتا ہے کہ وہ جوہر انسانیت اور انسان کی وجودی حقیقت کو بیان کرے ۔

مثلاً ڈیکارت اپنی گفتگو میں یہ کہنا چاہتا ہے : میری موجودیت ، فکر کی موجودیت کے مساوی ہے اگر فکر نہیں تو میں بھی نہیں ۔ برگسن کہنا چاہتا ہے : انسان کی موجودیت عین استمرار اور زمانے کی موجودیت ہے ۔ سارتر کی گفتگو بھی یہی ہے کہ جوہر انسانیت اور انسان کی حقیقی موجودیت ، گناہ اور سرتابی ہے ۔ اگر گناہ کو انسان سے ہٹا لیا جائے تو پھر وہ کہاں کا انسان رہے گا ۔ مارکس مزید اپنے مقام پر کہنا چاہتا ہے : انسان کی تمام موجودیت اور اس کی حقیقی ہستی " کام " ہے ۔ کام انسانیت کا جوہر ہے ۔ میں کام کرتا ہوں اس لئے میں ہوں ۔ اس مفہوم میں نہیں کہ کام میری موجودیت کی دلیل ہے بلکہ یہ کہ کام میری عین موجودیت اور میری حقیقی ہستی ہے ۔

مارکس کی یہ گفتگو : " سوشیالسٹ انسان کے لئے پوری عالمی تاریخ کی اصطلاح میں سوائے اس کے کچھ نہیں کہ انسان ، بشری کام کے وسیلے سے خلق ہوا ہے ۔ " یا وہاں جہاں وہ انسان کی آگاہی اور اس کے حقیقی وجود کے درمیان فرق پیدا کر کے کہتا ہے : انسانوں کی آگاہی ان کے وجود کو معین نہیں کرتی بلکہ ان کا " معاشرتی وجود " ان کی آگاہی کو معین کرتا ہے ۔ یا پھر یہ بات کہ " وہ ابتدائی صورتیں جنہیں ہم لے کر آگے بڑھتے ہیں ہمارے اپنے

ارادے اور ہماری اپنی پسند پر قائم نہیں ہوتیں بلکہ ان سے متعلق مادی ہستی کے لوازم اور ان کا عمل حقیقی افراد کو جنم دیتا ہے" پھر مارکس ان حقیقی افراد کی اس طرح توضیح کرتا ہے: "لیکن یہ وہ لوگ ہیں کہ جو اس طرح نہیں بن سکتے جس طرح وہ چاہتے ہیں بلکہ اس طرح بنتے ہیں جس طرح مادی پیداوار انہیں بناتی ہے یعنی وہ اپنے ارادے سے ہٹ کر اس اساس، ان شرائط اور ان معین خطوط پر عمل کرتے ہیں کہ جو مادی ہوتی ہیں"۔ یا پھر انگلس کا یہ جملہ کہ، "اقتصادی ماہرین کہتے ہیں: کام تمام سرمایوں کا سرچشمہ ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اس سے کہیں زیادہ بلند چیز ہے۔ کام پوری انسانی زندگی کی پہلی بنیادی شرط ہے اس طرح کہ گویا ایک اعتبار سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ "خود انسان بھی کام کی تخلیق ہے"۔ تمام کا تمام اسی اصل پر ناظر ہے۔

البتہ مارکس اور انگلس نے انسانی وجود میں کام کے کردار سے متعلق اس نظریہ کو "ہیگل" سے لیا ہے۔ ہیگل نے پہلی بار یہ کہا تھا کہ، "انسان کی حقیقی ہستی پہلے درجہ میں اس کا عمل ہے"

پس مارکس کے نقطۂ نظر سے انسان کی انسانی موجودیت اولاً انفرادی نہیں اجتماعی ہے ثانیاً اجتماعی انسان کی موجودیت، اجتماعی کام یعنی ایک مجسم یافتہ کام ہے اور اپنے انفرادی احساس یا احساسات کی طرح ہر انفرادی امر یا پھر فلسفہ، اخلاق، آرٹ اور مذہب وغیرہ کی طرح دیگر اجتماعی امور، انسان کی حقیقی موجودیت کے مظاہر و تجلیات ہیں اس کی عین حقیقی موجودیت نہیں۔ اس بناء پر انسان کا حقیقی تکامل عیناً وہی اجتماعی کام کا تکامل ہے لیکن فکری عاطفی اور احساسی تکامل اور یا معاشرتی نظام کا تکامل حقیقی تکامل کے مظاہر و تجلیات ہیں، عین تکامل نہیں۔ معاشرے کا مادی تکامل اس کے معنوی تکامل کا معیار ہے گویا یہ اسی طرح ہے جس طرح کہ عمل معیار فکر ہے۔ فکر کی صحت و سقم کو عمل سے پرکھنا چاہیئے، فکری اور منطقی معیاروں سے نہیں۔ معنوی تکامل کا معیار بھی مادی تکامل ہے۔ پس اگر یہ بات پوچھی جائے کہ فلسفہ، اخلاق، مذہب اور آرٹ میں سے کونسا مکتب زیادہ ترقی یافتہ ہے

تو فکری اور منطقی معیار اس کے جواب سے قاصر ہوں گے۔ صرف اور صرف معیار یہ ہوگا کہ یہ بات پرکھی جائے کہ وہ مکتب معاشرتی کام یعنی پیداواری آلات کے تکامل کے کس درجہ اور کن شرائط کا مولود و مظہر ہے۔

یہ طرز تفکر ہم جیسے لوگوں کے لئے کہ جو انسان کی حقیقی ہستی کو اس کے "میں" میں جانتے ہیں اور اس "میں" کو غیر مادی قرار دیتے ہیں اور اسے فطرت کی جوہری حرکات کی پیداوار سمجھتے ہیں معاشرے کی پیداوار نہیں، مکمل استعجاب ہے لیکن وہ شخص جو مارکس کی طرح مادی سوچ کا حامل ہے اور غیر مادی جوہر پر یقین نہیں رکھتا اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ انسان کے جوہر اور اس کی حقیقت کو حیاتیاتی پہلو سے توجیہ کرے اور کہے انسان کا جوہر وہی اس کے بدن کی مادی ساخت ہے۔ جس طرح کہ قدیم مادیین کا عقیدہ تھا اور اٹھارویں صدی کے مادیین بھی اسی میں آتے ہیں لیکن مارکس اس نظریہ کو رد کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسانیت کا جوہر معاشرہ میں تشکیل پاتا ہے فطرت میں نہیں۔ جو چیز فطرت میں صورت اختیار کرتی ہے وہ انسان بالقوہ ہے بالفعل نہیں۔ اس سے آگے بڑھ کر مارکس کو چاہیئے کہ وہ یا فکر و اندیشہ کو جوہر انسانیت قرار دے اور کام اور فعالیت کو مظہر و تجلی فکر جانے یا پھر اس کے برعکس کام کو جوہر انسانیت اور فکر کو مظہر تجلی قرار دے۔ مادی فکر رکھنے والا مارکس صرف یہی نہیں کہ فرد میں مادہ کی اصالت کا قائل ہے اور فرد میں مادہ سے ماوراء جوہر کا انکاری ہے۔ معاشرے اور تاریخ کے باب میں بھی مادہ کی اصالت کا قائل ہے اور ناچار دوسری شق کو منتخب کرتا ہے۔

اس مقام پر ہویت تاریخ کے بارے میں دیگر مادیین سے مارکس کے نظریہ کا فرق واضح ہوتا ہے۔ ہر مادی سوچ والا متفکر خواہ اس اعتبار سے کہ انسان اور اس کے وجودی تجلیات کو مادی جانتا ہے ہویت تاریخ کو بھی مادی گردانتا ہے۔ لیکن مارکس اس سے اونچی گفتگو کرتا ہے وہ کہنا چاہتا ہے: ہویت تاریخ معاشی ہے اور معاشیات میں چونکہ وہ معاشی پیداواری روابط

یعنی انسان کی مالکیت اور کام کی پیداوار کو ایک لازمی اور ضروری امر اور پیداواری آلات یعنی تجسّم یافتہ کام کے مرحلۂ پیشرفت کی انعکاسی صورت جانتا ہے لہذا درحقیقت یہ کہنا چاہتا ہے کہ سویت تاریخ تجسّم یافتہ ہے۔ پس خالی یہ کہہ دینا کہ سویت تاریخ مادی ہے یا اسے معاشش سے نسبت دینا مارکس کے نظریہ کی مکمل تائید نہیں ہے۔ ہمیں اس امر پر توجہ رکھنا ہے کہ روح اور سویت تاریخ مارکس کی نگاہ میں تجسّم یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے اپنی بعض تحریروں میں مارکس کے تاریخی میٹریالزم کو تجسّم یافتہ یا "الاتی نظریہ" کہا ہے اور یہ بات ہم نے تاریخ سے متعلق اپنے "انسانی نظریہ" کو سامنے رکھ کر کہی ہے جس میں تاریخ انسانی ماہیت کی حامل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مارکس کام سے متعلق فلسفہ میں اتنا غرق ہے اور اسے اتنی اہمیت دیتا ہے کہ اس کے فلسفے کے مطابق یوں سوچنا پڑتا ہے کہ انسان وہ نہیں جو کوچہ و بازار میں چلتے پھرتے، سوچتے اور فیصلہ کرتے نظر آتے ہیں بلکہ حقیقی انسان وہ آلات اور وہ مشینیں ہیں جو گویا کارخانوں کو چلا رہی ہیں۔ وہ انسان جو چلتے پھرتے، سوچتے اور سمجھتے ہیں انسان کی "مثال" ہیں۔ "خود" انسان نہیں۔ پیداواری آلات اور اجتماعی کاموں کے بارے میں مارکس کی سوچ ایک جاندار موجود جیسی ہے کہ جو خود بخود بے سوچے سمجھے اپنے ارادے کو فیصلے سے عاری جبراً اور ضرورتاً بڑھتا اور پنپتا ہے اور "نمودی انسانوں" کے ارادہ و افکار کو یعنی ان ارادہ و افکار کو جن کا تعلق خود انسانوں سے نہیں بلکہ ان کے مظاہر سے ہے۔ اپنے جبری اور قہری نفوذ کے تحت قرار دیتا ہے اور انہیں اپنے پیچھے گھسیٹتا ہے۔

ایک اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مارکس معاشرتی کاموں اور شعور پر اس کے غلبے اور تسلط اور انسان کے ارادے اور آگاہی کے بارے میں وہی کچھ کہتا ہے جو بعض

حکمائے الٰہی انسان کے بدن کی اس فعالیت کے بارے میں کہا کرتے تھے جو ناگاہانہ طور پر ایک پوشیدہ ارادے کے تحت روبعمل رہتی ہے جیسے ہاضمہ کا عمل یا قلب و جگر وغیرہ کے افعال۔ ان حکماء کے نقطۂ نظر سے میلانات، خواہشات، چاہتیں، نفرتیں اور حیدوہ امور کہ جو نفس کے عملی پہلو سے تعلق رکھتی ہیں۔ یعنی جو سفلی، تدبیری، تعلقی اور بدن سے متعلق ہیں اور آگاہ شعور کے ساتھ ذہن پر طاری ہوتی ہیں۔ فطری ضرورتوں کے ایک سلسلے سے ابھرتی ہیں اور یہ آگاہ شعور، یہ جانے بغیر کہ ان امور کی اساس کہاں ہے، ناخواہ ناخواہ طور پر نفس کے پوشیدہ تدبیر کے تحت قرار پاتا ہے اور اسی سے ملتی جلتی بات "فرائیڈ" کرتا ہے اور جس چیز کو اس نے خود شعور باطن یا شعور ناآگاہ کہا ہے، شعور آگاہ پر مقتدرانہ تسلط دیتا ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ جو کچھ سابقہ حکماء کہتے تھے یا جو کچھ فرائیڈ کہتا تھا اولاً شعور ظاہر کے ایک حصہ سے اس کا تعلق تھا اور ثانیاً ایک مخفی شعور کی حکومت اس میں کارفرما تھی علاوہ ازیں وہ جو کچھ کہتے تھے انسان کے وجود سے باہر نہیں تھا اور جو کچھ مارکس کہتا ہے وہ وجودِ انسان سے باہر ہے اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو مارکس کا نظریہ فلسفی نقطۂ نظر سے سخت تعجب خیز ہے۔

مارکس اپنی اس دریافت کا ڈارون کی مشہور دریافت کے ساتھ مقابلہ کرتا ہے۔ ڈارون نے یہ ثابت کیا کہ کس طرح کوئی امر حیوان کے ارادے اور شعور سے باہر اس بات کا سبب بنتا ہے کہ وقت کے گزرتے ہوئے لمحات میں اس کا بدن تدریج اور ناگاہانہ طور پر تکمیل کی منزلیں طے کرے۔ مارکس بھی یہی دعویٰ کرتا ہے کہ ایک اندھا اتفاق کہ جو انسان کی حقیقی ہستی ہے، تدریج اور ناگاہانہ طور پر اس بات کا سبب بنتا ہے کہ انسان کا معاشرتی بدن یعنی وہ چیزیں جنہیں مارکس نے بنیاد کی بالائی تعمیر کہا ہے بلکہ خود بنیاد کا ایک حصہ یعنی معاشرتی معاشی روابط۔ تعمیر کی صورت اختیار کرے، وہ کہتا ہے: "ڈارون نے "فطری فن شناسی" کی تاریخ

کی طرف دانشوروں کی توجہ مبذول کی ہے جس میں جڑی بوٹیوں اور جانوروں کے اعضاء کو ان کی زندگی کے لئے پیداواری وسائل قرار دیا ہے کیا معاشرتی انسان کو وجود میں لانے والے اعضاء کی تاریخ پیدائش یعنی ہر طرح کی سماجی تشکیلات کی مادی اساس کے بارے میں اس طرح کی سوچ مناسب نہیں . . . فن شناسی، فطرت کے مقابل انسان کے طرز عمل کو ظاہر کرتی ہے۔ پیداواری ذخائر اس کی مادی زندگی کو آشکار کرتے ہیں اور اس سے سماجی روابط اور فکری آثار کا سلسلہ بھی پھوٹتا ہے۔

اب تک مجموعی طور پر جو کچھ کہا گیا اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ تاریخی میٹریالزم چند اور نظریوں پر مبنی ہے جن سے بعض نفسیاتی ہیں بعض سماجیاتی، بعض فلسفی اور بعض کا تعلق انسانی علوم سے ہے۔

نتائج

تاریخی میٹریالزم کا نظریہ اپنی جگہ نتائج کے ایک سلسلہ کا حامل ہے کہ جو "اسٹراٹیجی" اور سماجی عملی مقصد میں موثر ہے۔ تاریخی میٹریالزم ایک ایسا محض فکری اور نظری مسئلہ نہیں ہے کہ جو معاشرتی رفتار وانتخاب میں کوئی تاثیر پیدا نہ کرے۔ آئیے اب دیکھیں کہ ہم اس سے کیا نتائج حاصل کر سکتے ہیں۔

۱۔ پہلا نتیجہ، معاشرے اور تاریخ کی "شناخت" کے مسئلہ سے متعلق ہے۔ مادیت تاریخ کی بنا پر سماجی اور تاریخی حوادث کی شناخت اور اس کے تجزیہ کی بہترین اور مطمئن ترین راہ یہ ہے کہ ہم ان کی معاشی بنیادوں کی جانچ پڑتال کریں۔ تاریخی حوادث کی معاشی بنیاد کے بغیر ان کی پوری اور مکمل شناخت نامیسر ہے کیونکہ یہ بات فرض کر لی گئی ہے کہ تمام معاشرتی انقلابات ماہیتاً معاشی ہیں ہر چند کہ اس میں کلچر، مذہب اور اخلاق کا دخل بھی نظر آتا ہے۔

یہ تمام چیزیں معلول ہیں اور وہ علت۔ پرانے علماء نیز اس بات کے مدعی تھے کہ اشیاء کی شناخت ان کے ایجاد کے اسباب کے وسیلہ سے اعلیٰ ترین اور مکمل ترین طرزِ شناخت ہے۔ پس یہ فرض کر لینے کے بعد کہ تمام سماجی انقلابات کی بنیاد قوم کی معاشی ساخت پہ ہے۔ تاریخ کی شناخت کا بہترین راستہ معاشی سماجی تجزیہ ہے۔ بعبارت دیگر جس طرح حقیقت اور ثبوت کے مرحلہ میں بھی اس کی بالادستی برقرار رہتی ہے۔ پس اقتصادی بنیاد کی اولیت صرف ایک عینی اور وجودی اولیت نہیں ہے بلکہ ذہنی، شناختی اور اثباتی بھی ہے۔

"تجدید نظر طلبی از مارکس تا ماؤ" کی کتاب میں اس مفہوم کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"سماجی انقلابات کے تجزیہ میں سماجی کشمکشوں کو ان کے سیاسی، قانونی اور آئیڈیالوجی سے متعلق روپ میں نہیں دیکھنا چاہیئے بلکہ اس کے برعکس پیداواری طاقتوں اور پیداواری روابط کے درمیان تناقض کے رشتہ سے ان کی وضاحت کرنی چاہیئے۔ مارکس نے حقیقتاً ہمیں اس طرح کے فیصلوں سے باز رکھا ہے۔ کیونکہ اولاً یہ حقیقت نگارانہ نہیں ہے اور اس میں معلول یعنی سیاسی، قانونی اور آئیڈیالوجی سے متعلق صورتیں علت کی جگہ آتی ہیں اور ثانیاً سطحی ہے، کیونکہ وہ معاشرے کی گہرائی میں اترنے اور حقیقی اسباب کو تلاش کرنے کے بجائے اسی پر رہ جاتا ہے اور اسی چیز پر اکتفا کر لیتا ہے جو فوری اس کے سامنے آتی ہے، ثالثاً وہمی ہے کیونکہ بنیاد کی بالائی تعمیرات جو کل کی کل آئیڈیالوجیکی ہے سوائے توہم یعنی نادرست تصویر کے کوئی سچائی نہیں رکھتی۔ لیکن موضوع کے حقیقی تجزیہ کے بجائے اس کی نادرست تصویر سے متمسک ہونا یقیناً ہمیں گمراہی کی طرف لے جائے گی۔"

اس کے بعد وہ مارکس اور انگلس کے منتخب آثار کی کتاب سے اس طرح نقل کرتا ہے:

"جس طرح کسی فرد کے بارے میں اس سوچ کے اعتبار سے فیصلہ نہیں کیا جا سکتا جو

خود اس سے نسبت رکھتی اسی طرح ہنگامی حالات کے بارے میں بھی اس علم و آگاہی کی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہو سکتا جو اس کی اپنی ہو۔"

مارکس کوشش کرتا ہے کہ آگہی، فکر اور جدت پسندی کے رجحان کو جو عام طور پر وجہ تکامل سمجھا جاتا ہے ختم کر دے۔ مثلاً "سن سیمن" کہ جس کے بہت سے افکار سے مارکس نے استفادہ کیا ہے، تکامل میں جدت پسندی کی جبلت کے بارے میں لکھتا ہے:

"معاشرے دو طرح کی اخلاقی قوتوں کے تابع ہیں اور یہ دونوں قوتیں یکساں شدت کی حامل ہیں اور باری باری اپنا اثر دکھاتی ہیں ان میں سے ایک عادت ہے اور دوسری جدت پسندی، کچھ عرصے کے بعد عادتیں حتمی طور پر بری لگنے لگتی ہیں۔ . . . . اور یہی وہ وقت ہے جب نئی چیزوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور یہ ضرورت، حقیقی انقلابی کیفیت کو روبعمل لاتی ہے۔"

یا پھر پروڈون، مارکس کا دوسرا استاد معاشروں کے تکامل میں عقائد و افکار کے کردار پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتا ہے:

"قوموں کی سیاسی صورتیں ان کے عقائد کا مظہر رہی ہیں، ان صورتوں کا تحرک، ان میں تبدیلیوں کا رونما ہونا اور ان کا زوال وہ عظیم الشان تجربات ہیں کہ جو ان افکار کی قدر و قیمت کو ہمارے لئے واضح کرتے ہیں اور تدریجاً ان سے متعلق ابدی اور غیر قابل تغیر حقیقت رونما ہوتی ہے لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تمام سیاسی ادارے لازماً حتمی موت سے بچنے کے لئے معاشرتی شرائط کو ہموار بنانے کے لئے اس کی طرف جھکتے ہیں۔"

ان سب کے علاوہ مارکس یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہر سماجی انقلاب ہر چیز سے بڑھ کر ایک معاشی سماجی ضرورت ہے کہ جو ماہیت، سماجی روابط اور پیداواری قوتوں کی یکسانی سے وجود میں آتی ہے۔"

مارکس یہ کہنا چاہتا ہے کہ : یہ جدت پسندی کی جبلت یا ایمان و عقائد کی ولولہ خیزی نہیں
ہے جو سماجی انقلابات کو جنم دیتی ہے بلکہ معاشی سماجی ضرورت جدت پسندی کے رجحان یا عقائد
اور ایمان کی ولولہ انگیزی کو ابھارتی ہے ۔

پس مادیت تاریخ سے اس طرح کی سوچ کے ذریعے اگر ہم مثلاً یہ چاہیں کہ ایران و یونان
کی لڑائی یا صلیبی جنگوں یا اسلامی فتوحات یا مغرب کی رنسانس یا پھر ایران کی انقلاب مشروطیت
کا تجزیہ کریں تو یہ غلط ہوگا ۔ یہ اشتباہ ہے کہ ہم واقعات کی ظاہری صورتوں کو کہ جو ازروی اتفاق
سیاسی ، مذہبی اور ثقافتی ہیں ۔ مطالعہ کریں ان کے بارے میں فیصلہ دیں اور یا اس احساس
کو معیار قرار دیں جس سے انقلاب لانے والوں کی وابستگی ہے اور وہ اسے سیاسی ، مذہبی
یا ثقافتی تحریک سمجھتے ہیں ۔ ہمیں چاہیئے کہ ہم ان تحریکوں اور ان انقلابات کی اس حقیقی ماہیت
اور ہویت پر توجہ دیں کہ جو معاشی اور مادی ہیں تاکہ حقیقت کا اصلی رُخ ہمارے سامنے آئے ۔

آج بھی ہم دیکھتے ہیں کہ دور حاضر کے مارکسزی ہونے جس تاریخی تحریک کے بارے میں
کچھ کہنا چاہتے ہیں ، کچھ نہ جانتے ہوئے بھی ایک خاص انداز سے اس تحریک کے معاشی
پہلو پر چند جملے ضرور بولیں گے ۔

۲۔ تاریخ پر تسلط رکھنے والا قانون ایک جبری ، حتمی اور انسان کے ارادے سے باہر قانون
ہے ۔ ہم پچھلے ابواب میں اس موضوع پر گفتگو کر چکے ہیں کہ کیا تاریخ پر ایسے قوانین کی حکومت
ہے جو علت و معلول سے وابستہ ہیں ؟ اور وضاحت کی کہ بعض نے حادثہ کا عنوان دے کر
اور بعض نے اس عنوان سے کہ انسان ایک آزاد اور مختار مخلوق ہے ۔ قانون علیت کی حکمرانی
کا انکار کیا ہے اور اس کے نتیجہ میں معاشرے اور تاریخ کی حتمی عادتوں اور ضرورتوں کی نفی
ہوئی ہے ، لیکن ہم نے ثابت کیا کہ یہ نظریہ بے بنیاد ہے ۔ قانون علیت اور اس کے
نتیجے میں معاشرے اور تاریخ پر علت و معلول کی ضرورت تمام امور پر سبقت رکھتی ہے ۔ دوسری

طرف ہم نے یہ ثابت کیا کہ معاشرے اور تاریخ پر لاگو قوانین ضروری اور کلی ہوتے ہیں کیونکہ ان میں وحدت، حقیقی وجود اور ایک خاص قسم کی طبیعت موجود ہوتی ہے۔ پس گذشتہ بیان کے مطابق معاشرے اور تاریخ پر "ضروری" اور "کلی" قوانین کا ایک سلسلہ حکمفرما ہے اور ہم اس نوعیت کی ضرورت کو اصطلاحاً "فلسفی ضرورت" کہتے ہیں اور یہ ضرورت تاریخی عناصر کو قطعی اور ضروری قوانین کے ایک سلسلے کے مطابق ڈھلنے کا حکم دیتی ہے۔

لیکن مارکسزی جبر تاریخ کہ جسے معاشی جبر بھی کہا جاتا ہے فلسفی ضرورت کی ایک خاص تعبیر ہے۔ یہ نظریہ دو اور نظریوں سے مل کر بنا ہے جن میں سے ایک وہی فلسفی ضرورت ہے کہ جو اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ کوئی حادثہ بغیر ضرورت وجود پذیر نہیں ہوتا۔ ہر وجود میں آنے والا واقعہ اپنی خاص پیدائشی اسباب کی بنیاد پر، حتمی اور ناقابل اجتناب امر ہے۔ بنیاد کی تبدیلی سے اس کے اوپر کی تعمیر میں تبدیلی ایک حتمی اور ناقابل تردید حقیقت ہے۔

مارکسزم کے دعوے کے مطابق وہ چیز جو مارکسزی سوشلزم کو "علمی" بنا کر اسے دنیا کے دیگر تمام علمی قوانین کی طرح ایک فطری قانون کی صورت دیتی ہے وہ یہی اصل ہے۔ کیونکہ اس اصل کے مطابق پیداواری آلات کہ جو معاشرے کی معاشی ساخت کا سب سے اہم حصہ ہیں فطری قوانین کے ایک سلسلہ کے تحت اپنی ترقی اور پیشرفت کو جاری رکھتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح مختلف جڑی بوٹیوں اور حیوانات نے کئی سو ملین سال کے امتداد تاریخ میں اپنی تدریجی ترقی کو جاری رکھا اور خاص مراحل میں اس جدید موجودہ نوعیت کو پہنچے اور جس طرح جڑی بوٹیوں اور جانوروں میں اگنے اور بڑھنے کا عمل ایک ایسا امر ہے کہ جو کسی کے ارادے، خواہش اور آرزو سے آزاد ہے اسی طرح پیداواری آلات کے رشد و تکامل کی بھی یہی صورت ہے۔

پیداواری آلات، تدریجی ترقی کے ساتھ از خود مراحل کو طے کرتے ہیں اور ہر ہر مرحلہ پر جبراً اپنے ساتھ معاشرے کے تمام امور کو بھی بدل دیتے ہیں اور کوئی اس کا راستہ نہیں روک سکتا

اور قبل اس کے کہ وہ اپنی ترقی کے خاص مرحلہ تک پہنچے سماجی ڈھانچہ میں تبدیلی یا انقلاب ممکن نہیں۔ تمام سوشلسٹ بلکہ کلی طور پہ ہر وہ عدالتخواہ انسان کہ جو ان امکانات کو نظر میں لائے بغیر جن میں ترقی یافتہ پیداواری آلات ہیں صرف معاشرے کے سماجی بننے کے رجحان اور سوشلزم اور عدالت خواہی سے متعلق احساس و آرزو کو لے کر اپنی کوششوں کا آغاز کرتا ہے۔ ایک عبث کام انجام دیتا ہے۔ کارل مارکس "سرمایہ" نامی کتاب کے مقدمہ میں لکھتا ہے:

"وہ ملک کہ جس نے صنعت کے اعتبار سے سب سے زیادہ پیشرفت کی ہے ان ملکوں کے لئے ایک نمونہ ہے جو صنعت کے میدان میں اس کے پیچھے آ رہے ہوں۔[1]... حتیٰ اگر کوئی اس مرحلہ تک پہنچ جائے کہ وہ اپنی حرکت پر حکمرانی کرنے والے فطری قانون کی راہ بھانپ لے تو جب بھی وہ نہ تو اپنی فطری پیشرفت سے متعلق مراحل کو پھلانگ سکے گا اور نہ ہی صادر فرامین کے ذریعے انہیں ختم کر سکے گا لیکن وہ حاملگی کے دور اور پیدائش کی اذیت کو کم تر اور خفیف تر کر سکتا ہے۔"

مارکس اپنی گفتگو کے آخری حصہ میں ایک ایسے نکتہ کو پیش کرتا ہے جس کی طرف یا توجہ نہیں ہوئی ہے یا بہت کم لوگوں نے اسے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ وہ دراصل ایک

---

[1]: یعنی صنعتی ممالک کی صنعت و تکنیک اور بالتبع ان کی سماجی بنیاد کی بالائی تعمیر ایک معین اور غیر قابل تخلف راہ میں آگے بڑھتی ہے۔ قوموں کے آگے بڑھنے کی راہ ایک معین اور مخصوص راہ ہے۔ موجودہ ترقی یافتہ ممالک ہر اعتبار سے ان ممالک کے لئے نمونہ ہیں کہ جو ابھی اس مرحلہ تک نہیں پہنچے ہیں۔ یہ بات ناممکن ہے کہ یہ ترقی پذیر ممالک صنعتی ممالک کے مراحل سے گزرے بغیر کسی دوسرے راستے سے تکامل کی راہ طے کریں۔

سوال اور ایک اعتراض کا جواب دیا جاسکتا ہے۔ ممکن ہے کوئی یہ کہے فطرت کی منظم اور مرحلہ وارانہ پیشرفت کے زیر اثر قوموں کی درجہ بدرجہ پیشرفت اس وقت تک جبری اور قابل انکار ہے جب تک انسان اسے نہ پہچانے لیکن جونہی انسان کو اس کا علم ہوگیا فطرت، انسان کے قابو میں آجائے گی اور انسان کو اس پر برتری حاصل ہوگی۔ لہٰذا یہ گفتگو سامنے آتی ہے کہ فطرت جب تک سمجھ میں نہ آئے انسان پر حاکم ہے اور جب کسی بھی صورت اس کی شناخت ہوجائے تو انسان کی خدمت گزار بن جاتی ہے۔ مثلاً ہیضہ وغیرہ جیسی بیماریاں جب تک ناشناختہ ہیں اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کن چیزوں سے وجود میں آتی ہیں اور کن چیزوں سے انہیں ختم کیا جاسکتا ہے اس وقت تک انسان کی زندگی پر حاکم علی الاطلاق ہیں لیکن جونہی ان کی شناخت عمل میں آئی وہیں ان پر قابو پالیا گیا اور لوگوں کو مرنے سے بچالیا گیا اور یہی صورت سیلاب اور طوفان وغیرہ کی بھی ہے۔

مارکس اپنی گفتگو کے ضمن میں یہ کہنا چاہتا ہے کہ قوموں کی منظم اور مرحلہ وار پیشرفت ایک ڈائنامیکی تغیرات اور حرکات ہیں، یعنی پیشرفت کی اس قسم سے انکا تعلق ہے کہ جو اشیاء میں اندرونی طور پر خودبخود عمل میں آتی ہیں جیسے پودوں اور جانوروں کا رشد ونمو اور ان کا اگنا، بڑھنا، وہ قوموں کی ارتقاء کو ایک میکانیکی ارتقاء نہیں سمجھتا جس میں بیرونی عوامل کی کارکردگی شامل ہو اور وجود سے باہر کے عوامل اشیاء میں تبدیلی پیدا کریں۔ تمام فنی اور صنعتی ترقیات کی یہی صورت ہے۔ کیڑے مار دواؤں کے ذریعے کیڑوں کا خاتمہ یا دوا کے ذریعے بیماری کے جراثیم کی تباہی اسی طرح کی چیز ہے۔ وہ مقام جہاں فطری قانون کی دریافت فطرت کو کنٹرول کرنیکا سبب بنتی ہے اور انسان کے اختیار میں آتی ہے۔ میکانیکی روابط سے متعلق قوانین ہیں لیکن ڈائنامیکی تبدیلیوں اور اشیاء کی اندرونی اور ذاتی حرکات کے بارے میں انسان کی علم وآگاہی کا کردار یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو ان قوانین سے تطبیق دے اور اس سے استفادہ کرے

انسان پودوں کے اگنے، بڑھنے اور جانوروں کے تکامل پر مسلط قوانین کو دریافت کرنے کے بعد جس میں رحمِ مادر میں جنین کی تکامل کا قانون بھی شامل ہے، جبری اور ناقابلِ تخلف قوانین کے ایک سلسلے سے ٹمبھیڑ کرتا ہے کہ جہاں اسے مجبوراً گردن جھکانا اور رام ہونا پڑتا ہے۔

مارکس کہنا چاہتا ہے انسان کی معاشرتی پیشرفت کہ جس کا انحصار پیداواری آلات کی ترقی اور تکامل پر ہے، ایک طرح کی ڈائنامیکی، اندرونی، ذاتی اور خود بخودی ہے جسے علم و آگاہی کے ذریعے نہیں بدلا جا سکتا۔ انسان کو جبراً سماجی تکامل کے خاص مراحل سے اسی طرح گزرنا پڑتا ہے جس طرح نطفہ رحمِ مادر میں ایک مقرر اور معین مراحل سے گزرتا ہے۔ اس خیال کو سر سے نکالنا پڑے گا کہ ہم معاشرے کو وسطی مراحل سے نکال کر ایکدم اسے آخری مرحلہ تک لیجا سکیں گے یا یہ کہ اسے تاریخ کے بتائے ہوئے معین راستے سے اٹھا کر دوسری راہوں سے منزلِ مقصود تک پہنچائیں گے۔

مارکسزم، سماجی، تکاملی رفتار کو ایک ناگاہ، فطری اور جبری رفتار جاننے کے ناطے اس طرح کی گفتگو کرتا ہے جس طرح سقراط نے ذہنِ بشر اور اس کی تخلیق کے بارے میں کی تھی۔ سقراط اپنی تعلیمات میں استفہامی روش سے استفادہ کرتا تھا اور اس بات کا معتقد تھا کہ اگر سوالات مرحلہ بمرحلہ، منظم اور مکمل شناخت کے ساتھ ذہن کی مناسب کارکردگی سے وجود پذیر ہوں تو ذہن اپنی فطری اور قہری حرکت سے پہلے ہی اس کا جواب فراہم کرتا ہے اور باہر سے تعلیم کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ سقراط "دائی زادہ" تھا، وہ کہتا تھا میں اپنے ذہن سے وہی کام انجام دیتا ہوں جو میری ماں، حاملہ عورتوں کے بارے میں انجام دیتی ہے دائی بچے کو نہیں جناتی، ماں کی فطرت خود اپنے وقت پر بچے کو جنم دیتی ہے، تاہم دائی کا وجود ضروری ہے، دائی خیال رکھتی ہے کہ کوئی غیر فطری واقعہ رونما نہ ہو جو ماں اور بچے کی پریشانی کا باعث بنے۔

مارکسزم کے اعتبار سے اگرچہ معاشرتی علوم کے قوانین کی دریافت اور فلسفۂ تاریخ دونوں معاشرے میں تبدیلی نہیں لا سکتے، پھر بھی ان کی اہمیت اپنی جگہ ہے، علمی سوشلزم انہی قوانین کی دریافت کا نام ہے۔ کم سے کم جو اثر ان سے رونما ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ تخیلی سوشلزم اور خواہشاتی عدالتخواہی کو انسان سے دور بھگاتے ہیں کیونکہ ڈائنامیکی قوانین اس خصوصیت کے ساتھ کہ ان میں تبدیلی ناممکن ہے ایک اور امتیاز کے حامل ہیں اور وہ امتیاز پیش بینی ہے۔ علمی معاشرتی علوم اور علمی سوشلزم کے پرتو میں ہر معاشرے اور ہر قوم کو پرکھا جا سکتا ہے کہ وہ کس مرحلہ میں ہے اور اس کے بارے میں پیش بینی کی جا سکتی ہے اور نتیجۃً یہ معلوم ہو سکتا ہے۔ سوشلزم کا نطفہ ہر معاشرے کے رحم میں کس مرحلہ میں ہے۔ اور ہر مرحلہ میں وہی توقع کی جانی چاہیئے جو اس کا تقاضا ہے اور بے جا توقعات کو اس سے وابستہ نہیں کرنا چاہیئے ایک ایسی سوسائٹی جو ابھی فیوڈلزم کے مرحلہ میں ہے اس سے یہ توقع نہیں رکھنی چاہیئے کہ وہ سوشلزم میں منتقل ہو جائے۔ بالکل اسی طرح جس طرح چار مہینے کے نطفے کی پیدائش کے انتظار میں نہیں بیٹھا جاتا مارکسزم کی یہ کوشش رہی ہے کہ وہ معاشروں کی فطری ڈائنامیکی مراحل کو سمجھے اور ان کا تعارف کروائے اور معاشروں کی ایک دور سے دوسرے دور میں جبری ترقی سے متعلق قوانین کو دریافت کرے۔

مارکسزم کے نظریہ کے مطابق معاشروں کو چار مراحل سے گزر کر سوشلزم تک پہنچنا پڑتا ہے ابتدائی اشتراکی دور، دور غلامی، دور سرمایہ داری اور دور سوشلزم۔ یہ چار دور کبھی پانچ، چھ یا سات دور بھی بن جاتے ہیں، اس لئے کہ دورِ غلامی، دور سرمایہ داری اور دور سوشلزم میں سے ہر دور دو ادوار میں قابل تقسیم ہوتے ہیں۔

۳۔ ہر تاریخی دور دوسرے دور سے باعتبار ماہیت و نوعیت مختلف ہے جس طرح بیالوجی کے اعتبار سے جانور ایک نوع سے دوسری نوع میں اپنی ماہیت بدل دیتے ہیں۔ تاریخی

ادوار بھی یہی کیفیت لئے ہوئے ہیں۔ اس رُو سے ہر تاریخی دور اپنے سے متعلق مخصوص قوانین کا حامل ہے۔ کسی دور کے لئے اس سے قبل کے دور یا اس کے بعد کے دور کے قوانین کو اس کے مناسب حال نہیں جاننا چاہیئے۔ پانی اس وقت تک پانی ہے جب تک وہ مائعات سے متعلق خاص قوانین کا تابع ہے لیکن جونہی وہ بھاپ میں تبدیل ہوا پھر وہ گذشتہ سے متعلق قانون کا تابع نہیں ہوتا بلکہ اب وہ گیس سے متعلق مخصوص قوانین کا تابع ہو جاتا ہے۔ معاشرہ بھی گویا جب تک فیوڈلزم کے مرحلے میں ہوتا ہے قوانین کے ایک سلسلے سے اس کی وابستگی ہوتی ہے اور جب اس مرحلے سے گزر کر کیپٹلزم کے مرحلے میں قدم رکھتا ہے تو پھر دور فیوڈلزم کے قوانین کو اس کے لئے باقی رکھنے کی کوشش کرنا فعل عبث ہے۔ اس اعتبار سے معاشرہ ایک ہی طرح کے ابدی اور جاودانی قوانین کا حامل نہیں ہو سکتا۔ تاریخی میٹریلزم اور معاشی مرکزیت کی بنیاد پر جاودانیت کا دعویٰ رکھنے والا ہر قانون بیہودہ اور قابل مذمت ہے اور یہی وہ جگہ ہے کہ جہاں تاریخی مادیت اور مذہب کی آپس میں نہیں بنتی خاص طور پر مذہب اسلام جو جاودانی قوانین کے ایک سلسلہ کا قائل ہے۔

"مارکس سے ماؤ تک تجدید نظر طلبی" کی کتاب "سرمایہ" کی دوسری جلد کے ملحقات سے اس طرح نقل کرتی ہے:

"ہر تاریخی دور، اپنے سے متعلق خاص قوانین کا حامل ہوتا ہے . . . جونہی زندگی ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں پہنچتی ہے دوسرے قوانین اس پر لاگو ہوتے ہیں۔ معاشی زندگی اپنی تاریخی پیشرفت میں وہی صورت اختیار کرتی ہے جسے ہم بیالوجی کی دیگر شاخوں میں پاتے ہیں۔ معاشرے کو تشکیل دینے والے اجزا، یا معاشرتی "ارگانزم" اسی طرح ایک دوسرے سے مختلف و متضاد ہیں جس طرح حیوانی اور نباتی "ارگانزم"

۴۔ پیداواری آلات کی پیشرفت اس بات کا باعث بنی کہ فجر تاریخ میں اشتراکی مالکیت

ابھری اور معاشرہ آقا اور غلام اور مالک اور نوکر میں منقسم ہوگیا اور یہ دو طبقے ابتدائی تاریخ سے اب تک معاشرے کے دو اہم اور اصلی طبقوں کو تشکیل دے رہے ہیں۔ ان دونوں طبقوں کے درمیان تضاد و کشمکش کا ایک دائمی سلسلہ جاری ہے۔ البتہ معاشرے کے دو طبقوں میں تقسیم ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تمام کے تمام گروہ کلی طور پر یا آقا ہیں اور یا غلام۔ ممکن ہے ان میں ایسے گروہ بھی ہوں کہ جو نہ آقا ہوں اور نہ غلام۔ مقصد یہ ہے کہ معاشروں کی سرگذشت میں موثر واقع ہونے والے یہی وہ دو موثر گروہ ہیں کہ جو دو اصلی طبقوں کو تشکیل دیتے ہیں، باقی تمام گروہ ان دو اصلی گروہوں میں سے ایک کی پیروی کرتے ہیں۔

"مارکس سے ماؤ تک تجدید نظر طلبی" کی کتاب لکھتی ہے:

"مارکس اور انگلس کے پاس معاشرے اور طبقات کی تقسیم اور ان کے پیکار سے متعلق ہمیں دو طرح کے نمونے ملتے ہیں ایک دو پہلو والے اور دوسرے کئی پہلو والے۔ طبقہ کی تعریف ان دونوں نمونوں میں مختلف ہے۔ پہلے نمونے میں، طبقہ مجازی اور دوسرے میں حقیقی ہے[۱] طبقہ کے پیدائشی ضوابط بھی مختلف ہیں۔ انگلس "جرمنی کے کاشتکاروں کی جنگ" کے مقدمہ میں ان دونوں نمونوں کی آپس میں دوستی کرانے کی کوشش کرتا ہے اور ان سے ایک ہم جنس نمونہ بنانا چاہتا ہے۔ وہ معاشرے میں متعدد طبقات اور ان طبقات میں مختلف گروہوں کی تشخیص کرتا ہے لیکن اس کے اپنے عقیدہ کے مطابق ان طبقوں میں سے فقط دو طبقے قطعی تاریخی ذمہ داری کو پورا کر سکتے ہیں، ایک "بورژوائی" اور دوسرے "پرولتاریائی" کیونکہ یہ دونوں طبقے حقیقتاً معاشرے کے متضاد پہلوؤں کو تشکیل دیتے ہیں،[۲]

مارکسزم کے فلسفہ کے مطابق جس طرح یہ بات محال ہے کہ معاشرہ اپنی بنیاد اور بنیاد

(۱، ۲: حاشیہ اس کے بعد والے صفحہ ۱۰۵ پر ملاحظہ فرمائیں۔

کی بالائی تعمیرات کے اعتبار سے سبقت حاصل کرے اسی طرح یہ بات بھی محال ہے کہ معاشرہ عمارت کی بنیاد (یعنی معاشی، معاشرتی اور مالکیت سے متعلق روابط) کے اعتبار سے استحصال گر اور استحصال شدہ دو حصوں میں تقسیم ہو اور بنیاد کی بالائی تعمیر میں یگانگت باقی رہے۔ معاشرتی وجدان بھی اپنی جگہ دو حصوں میں تقسیم ہوگا ایک استحصال گر وجدان اور دوسرا استحصال شدہ اور اس اعتبار سے دو انداز فکر، دو آئیڈیالوجیز، دو اخلاقی سسٹم اور دو طرح کے فلسفے معاشرے میں رونما ہوں گے ہر طبقہ معاشی اور معاشرتی موقف سماج کو ایک خاص فکر، خاص سوچ، خاص ذوق نگاہ، خاص طرز تفکر، خاص انداز کی روش اور خاص معاشرتی سوجھ بوجھ دے گا۔ کوئی طبقہ، وجدان، ذوق اور طرز تفکر کے اعتبار سے اپنے معاشی موقف پر سبقت نہیں لے سکتا۔ صرف وہ چیز جو دو پہلوؤں میں نہیں بٹتی اور استحصال گر طبقہ کے مختصات سے ہے وہ ایک "دین" اور دوسری "دولت" ہے۔ دین اور دولت استحصال شدہ طبقہ پر تسلط جمانے کے لئے استحصال گر طبقہ کے خاص ایجادات ہیں۔ استحصال گر طبقہ معاشرے کے مادی منابع کا مالک ہونے کے اعتبار سے اپنے کلچر کو جس میں مذہب بھی شامل ہے استحصال شدہ طبقہ پر ٹھونستا ہے۔ اس رو سے ہمیشہ حاکم کلچر، یعنی حاکم جہاں بینی، حاکم آئیڈیالوجی، حاکم اخلاق، حاکم ذوق و احساس اور سب سے بڑھ کر حاکم مذہب وہی استحصال گر طبقہ کا کلچر ہوا کرتا ہے۔ استحصال شدہ طبقہ کا کلچر اسی کی طرح محکوم ہوتا ہے اور ان کی ترقی کی راہوں کو روک دیا جاتا ہے۔ مارکس "جرمن آئیڈیالوجی" میں کہتا ہے:

۱۔ بقیہ از صفحہ ۱۰۴: حقیقی طبقہ سے مراد وہ گروہ ہے کہ جو مشترک معاشی زندگی اور مشترک درد کی حامل ہے لیکن مجازی طبقہ اس گروہ سے عبارت ہے جس کی زندگی میں یکسانیت نہیں پائی جاتی حالانکہ وہ سب ایک آئیڈیالوجی کی پیروی کرتے ہیں۔

۲۔ "مارکس سے ماؤ تک تجدید نظر طلبی" صفحہ ۳۳۵

"حکمران طبقہ کے افکار ہر دور میں اس دور کے حاکم افکار ہوا کرتے ہیں یعنی وہ طبقہ جو معاشرے میں حاکم مادی طاقت کا سرچشمہ ہو وہ بالیقین حاکم معنوی طاقتوں کا سرچشمہ بھی ہوگا۔ وہ طبقہ جس کے اختیار میں مادی پیداواری وسائل ہوں، . . . . حاکم افکار، حاکم مادی روابط کے تفکرانہ بیان سے ہٹ کر کوئی شئے نہیں، یعنی مادی روابط بزبانِ افکار، یعنی وہی روابط جنہوں نے اس طبقہ کو حاکم بنایا ہے، اس کی حاکمیتِ افکار، وہ افراد کو جو حکمران طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں دیگر چیزوں کے علاوہ ان کے پاس آگاہی اور معلومات بھی ہے اور اس اعتبار سے وہ سوچتے بھی ہیں اور عصر تاریخ کا تعین کرتے ہیں اور یہ کام وہ تمام سطوح پر کرتے ہیں یعنی علاوہ دیگر چیزوں کے ان کی حکومت صاحبانِ فکر و نظر کی حکومت ہوتی ہے یہ لوگ افکار کو پھیلانے میں تنظیم سے کام لیتے ہیں، ان کے افکار حاکم وقت کے افکار ہوتے ہیں۔

حاکم اور استحصال گر طبقہ بالذات رجعت پسند، قدامت پسند، روایت پرست اور گذشتہ نگر ہوتا ہے اور اس کا کلچر بھی کہ جو حاکم اور زبردستی کا کلچر ہے' ایک رجعت پسندانہ، روایت پرستانہ اور گذشتہ نگر والا کلچر ہوتا ہے لیکن استحصال شدہ طبقہ بالذات انقلابی، قالب شکن، پیشرو اور آئندہ نگر ہوتا ہے۔ اور اس کا کلچر بھی کہ جو غلامانہ کلچر ہے ایک انقلابی، روایت شکن' اور آئندہ نگر والا کلچر ہوتا ہے۔ انقلابی ہونے کی لازمی شرط استعمارشدگی یا غلامی و بردگی ہے یعنی صرف یہی طبقہ ہے کہ جو انقلابی بننے کی استعداد رکھتا ہے۔

"مارکس سے ماؤ تک تجدید نظر طلبی" کی کتاب اس عبارت کے بعد جسے ہم نے اوپر "جرمن میں کاشتکاروں کی جنگ" کے مقدمہ میں انگلس سے نقل کیا ہے لکھتی ہے:

"جرمن کے کسانوں کی جنگ سے متعلق کتاب کے مقدمہ کے چھپنے کے ایک سال بعد جرمن سوشلسٹوں کی انجمن نے گوتا میں اپنے ایک پروگرام میں لکھا کہ مزدور طبقہ کے مقابل

تمام طبقے ایک قدامت پسندانہ پارٹی کو تشکیل دیتے ہیں" مارکس نے اس جملے پر بڑی شدت سے تنقید کی۔ لیکن اگر ہم حقیقت پسندی سے کام لیں تو ہمیں یہ اعتراف کرنا ہوگا کہ مارکس نے جو کچھ اپنے بیانیہ میں کہا تھا یہ بیچارے سوشلسٹ چونکہ اس کے دو طبقاتی اور چند طبقاتی لزوم کے درمیان فرق کو سمجھنے سے قاصر تھے اس لئے وہی کچھ کہہ سکتے تھے جو انہوں نے کہا ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور بات ان کے لیے ناممکن تھی۔ مارکس نے "کمیونسٹ پارٹی کی مینیفسٹو" سے متعلق بیان میں طبقات کی موجودہ جنگ کو پرولتاریائی اور بورژوائی طبقات کی آپس میں جنگ سے مماثلت دی ہے اور کہا ہے کہ "ان تمام طبقات کے درمیان کہ جو بورژوائی کے مخالف ہیں صرف پرولتاریائی وہ طبقہ ہے کہ جو حقیقتاً انقلابی ہے" ۔

مارکس نے اپنی بعض باتوں میں کہا ہے کہ صرف پرولتاریا وہ طبقہ ہے کہ جو اپنے اندر تمام تر انقلابی شرائط اور خصوصیات کا حامل ہے اور وہ شرائط و خصوصیات یہ ہیں:

۱۔ استحصال شدگی کہ جس میں انہیں پیداواری فائدے سے بہنچانا ضروری ہوتا ہے۔

۲۔ مالکیت نہ رکھنا (یہ اور پہلی خصوصیت کسانوں کے بھی شامل حال ہے)

۳۔ تنظیم کہ جس کا لازمہ تمرکز و تجمع ہے (یہ خصوصیت پرولتر طبقہ کے لئے مخصوص ہے جو ایک کارخانے میں آپس کے تعاون سے کام کرتے ہیں۔ لیکن کسان اس خصوصیت میں شامل نہیں ہیں کیونکہ وہ زمین کے مختلف حصوں میں بٹے اور بکھرے رہتے ہیں۔)

مارکس نے دوسری خصوصیت کے بارے میں کہا ہے "مزدور دو اعتبار سے آزاد ہے:

"ایک اپنے کام کی طاقت کو بیچنے کے اعتبار سے اور دوسرے ہر طرح کی مالکیت سے آزاد ہے" اور پھر تیسری خصوصیت کے بارے میں اپنے "بیانیہ" میں کہا ہے:

"صنعت کی ترقی، صرف یہی نہیں کہ پرولتاریاؤں کی تعداد کو بڑھاتا ہے بلکہ انہیں قابلِ توجہ گروہ کی صورت میں متمرکز بھی کرتا ہے اور ان کی طاقت کو بڑھاتا ہے اور وہ خود بھی اس بات کو سمجھنے لگتے ہیں۔" [۲]

مذکورہ بالا اصل کو "آئیڈیالوجی ۔ اور ۔ سماجی و طبقاتی مراکز کے درمیان اصلِ تطابق" کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس اصل کی بنیاد پر ہر طبقہ اس طرح کی سوچ، اس طرح کے اخلاق، اس طرح کے فلسفے اس طرح کے ہنر اور اس طرح کے شعر و ادب وغیرہ کی تخلیق کرتا ہے کہ جو اس کی زندگی، اس کی معاش اور اس کے مفادات اس کے لیے فراہم کرتے ہیں اور اس اعتبار سے ہم اس اصل کو "ہر فکر و نظر کے مرکزِ طلوع اور ان کی سمت کے درمیان اصلِ تطابق" کا نام دے سکتے ہیں۔ یعنی ہر فکر و نظر اور ہر اخلاقی یا مذہبی سسٹم کہ جو کسی بھی طبقہ سے ابھرتی ہے اسی طبقہ کے مفاد میں ہوتی ہے۔ محال ہے کہ کسی طبقہ کا کوئی فکری سسٹم کسی دوسرے طبقہ کے خیر و فلاح اور فائدے میں کام کرے یا پھر کوئی طبقہ انسانیت کی خیر و فلاح میں کام کرے اور کوئی خاص طبقاتی رجحان اس میں نہ ہو۔ فکر و نظر میں اس وقت انسان دوستی کا پہلو طبقات سے ماورا ہو کر ابھرتا ہے۔ جب پیداواری آلات کا تکامل طبقات کی نفی کا متقاضی ہو یعنی طبقاتی مراکز کے تضاد کی نفی آئیڈیالوجیز کے تضاد کی نفی ہوگی اور فکری مراکزِ طلوع کی نفی کے ساتھ فکری موقعوں کے تضاد کی نفی ہوگی۔

مارکس اپنی جوانی کے زمانے کی بعض تحریروں (مثلاً ہیگل کے فلسفۂ قانون پر تنقیدی مقدمہ) میں طبقات کے معاشی پہلو (منافع طلبی اور منافع دہی) سے زیادہ

---

[۱] : تجدید نظر طلبی ۔ ص ۳۴۷

[۲] : تجدید نظر طلبی ۔ ص ۳۵۷

ان کے سیاسی پہلو (فرمانروائی اور فرمانبرداری) کا قائل تھا اور اسی لئے اس نے طبقاتی جدوجہد کی ماہیت کو آزادی اور نجات کی جنگ سے تعبیر کیا ہے اور اس جنگ کے لئے دو مرحلوں کی تشخیص کی ہے، ایک جزوی اور سیاسی مرحلہ اور دوسرے کلی اور انسانی مرحلہ۔ وہ کہتا ہے کہ پرولتاریائی انقلاب جو کہ تاریخ کے قیدیوں" کا آخری مرحلہ انقلاب ہے بنیادی اہمیت کا حامل ہے یعنی یہ وہ انقلاب ہے جو انسان کو مکمل آزادی بخشنے اور فرمانروائی اور غلامی کی تمام شکلوں کو مٹانے کے لئے وجود میں آتا ہے۔ مارکس اس مفہوم کی توجیہ میں کہ کس طرح ایک طبقہ اپنی سماجی راہ کے تعین میں اپنے طبقاتی موقف سے آگے بڑھتا ہے اور اس کا مقصد کلی اور انسانی بن جاتا ہے اس خوبی کے ساتھ کہ تاریخی میٹریالزم بھی اس سے جدا نہیں ہوتا۔ اس طرح بیان کرتا ہے کہ چونکہ اس طبقہ کی بندگی بنیادی ہے لہٰذا اس کا انقلاب بھی بنیادی ہے۔ اس طبقہ پر بطور خصوص ناانصافی نہیں ہوئی ہے بلکہ نفس ناانصافی اس پر مسلط ہوئی ہے۔ اس رو سے وہ بھی انصاف اور انسان کی رہائی کا خواستار ہے۔

یہ بیان اولاً "شاعری" سے علمی نہیں۔ نفس ناانصافی اس پر مسلط ہوئی ہے کا مفہوم کیا ہے؟ کیا استحصال گر طبقہ نے قبلاً اپنے طبقہ سے کسی اور طرح سبقت حاصل کر کے ظلم کو حصول مفاد کے لئے نہیں بلکہ ظلم کی خاطر اور ناانصافی کو استحصال کے لئے نہیں بلکہ ناانصافی کی خاطر چاہا تاکہ پرولتاریا طبقہ اس کے ردِ عمل میں نفسِ عدالت کا خواہاں ہو؟ تاہم بالفرض کہ استحصال گر طبقہ، سرمایہ داری کے دور میں ایک ایسی صورت اختیار کر لیتا ہے تاریخی میٹریالزم اسے ماننے کے لئے ہرگز تیار نہیں ہے اور یہ ایک طرح کا گویا آئیڈیالسٹک نظریہ ہے۔

"آئیڈیالوجی اور طبقاتی مراکز کے درمیان تطابق" سے متعلق اصل اس بات کا متقاضی ہے کہ کسی فکر کے مرکز طلوع اور اس کی سمت کے درمیان تطابق ہو نیز یہ بھی کہ کسی فرد

کا کسی عقیدہ کی طرف جھکاؤ اس فرد کے طبقاتی میلانات کے ساتھ مطابقت رکھے یعنی ہر فرد کا فطری میلان اسی عقیدہ کے مطابق ہوتا ہے جو اس کے اپنے طبقے سے ابھرتی ہے اور اس عقیدہ کو اپنانا اس کے اپنے طبقہ کے مفاد میں ہے۔

مارکسزمی عقیدہ کے مطابق یہ اصل سماجی شناخت میں یعنی آئیڈیالوجیز کی ماہیت اور میلانات کے اعتبار سے سماجی طبقات کی شناخت میں نہایت مفید اور رہنما ہے۔

۵۔ تاریخی میٹریالزم کا پانچواں نتیجہ بنیاد کی بالائی تعمیرات کی حیثیت سے وہ دعوت، تبلیغ، پند و نصائح اور محدود آئیڈیالوجی ہے جو معاشرے یا سماجی طبقات کے لئے سمت کا تعین کرتی ہے۔ عام طور پہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ عقیدہ، دعوت، برہان، استدلال، تعلیم و تربیت، تبلیغ، موعظ اور نصیحت، انسان کے وجدان کو مرضی کے مطابق بنا سکتی ہے یہ بات سامنے رکھتے ہوئے کہ ہر فرد ہر گروہ اور ہر طبقہ کا وجدان سماجی اور طبقاتی موقف کا بنایا ہوا ہے اور درحقیقت اس کے طبقاتی موقف کا جبری اور لازمی انعکاس ہے اور کوئی اس سے آگے یا پیچھے نہیں آسکتا، یہ سوچ کہ بنیاد کے اوپر کی تعمیر سے متعلق مسائل کہ جن کا ابھی تذکرہ ہو چکا ہے۔ سماجی انقلاب کا مبدا بن سکتے ہیں، معاشرے اور تاریخ کے بارے میں ایک آئیڈیالسٹک تصور ہے اور اسی مفہوم میں یہ کہا جاتا ہے کہ "روشن فکری"۔ "اصلاح طلبی" اور "انقلابی ہونا" "خود انگیختی" کا پہلو رکھتا ہے یعنی طبقات کی محرومیت خود بخود روشن فکری، اصلاح طلبی اور انقلابی سوچ کو جنم دیتی ہے اور بیرونی تعلیم و تربیت وغیرہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اور کم سے کم بات یہ ہے کہ ان امور کی حقیقی داغ بیل طبقاتی موقف سے خود بخود پڑتی ہے۔ آئیڈیالوجی، رہنمائی اور باقی تمام روشن فکرانہ باتوں کا زیادہ سے زیادہ کردار یہ ہے کہ وہ طبقاتی تضاد اور درحقیقت محروم طبقہ کے طبقاتی موقف کو ان سے متعارف کروائے اور بس۔ بتعبیر دیگر ان کی اپنی اصطلاح میں "طبقہ فی نفسہ" کو یعنی اس طبقہ کو کہ

جو اپنی ذات میں خاص طبقہ ہے، "طبقہ لنفسہٖ" میں تبدیل کرے یعنی اس طبقے میں تبدیل کرے کہ جو علاوہ بر آں طبقاتی آگاہی بھی رکھتا ہو۔ بہر حال وہ تنہا فکری پیرم (لیورم) کہ جو طبقاتی معاشرے میں کسی طبقہ کو انقلاب کے لئے ابھار سکتا ہے۔ طبقہ کی اپنے مؤقف اور اپنے استحصال کے بارے میں آگاہی ہے، لیکن ان طبقاتی جوامع میں جہاں انسان استحصال گر اور استحصال شدہ گروہوں میں بٹا ہوا ہے اور ہر گروہ ایک طرح سے اپنے آپ سے بیگانہ ہو بیٹھا ہے اور معاشرتی وجدان دو حصوں میں بٹ گیا ہے، الفاظ طلبانہ اور نوع پسندانہ مکمل انسانی پیرم کوئی کردار ادا نہیں کر سکتے۔ ان البتہ جس دم پیداواری آلات کا تکامل جبراً پرولتاریا کی حکومت کو جنم دے گا، طبقات معدوم ہو جائیں گے۔ انسان خود اپنی حقیقت کو طبقاتی سرحدوں سے الگ ہو کر پا لے گا اور مالکیت سے دو حصوں میں تقسیم ہونے والا وجدان اپنی وحدت کو حاصل کرلے گا تب نوع پسندانہ فکری پیرم کہ جو پیداواری آلات کی اشتراکی صورت کے آئینہ دار ہیں اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں۔ پس جس طرح تاریخی ادوار کے اعتبار سے سوشلزم کو کہ جو ایک خاص تاریخی دور سے ابھرنے والی حقیقت ہے اپنی مرضی کے مطابق آگے یا پیچھے کے دور میں نہیں لایا جا سکتا جیسا کہ خیالی پلاؤ پکانے والے سوشلسٹ اس امر کے خواہاں تھے، اسی طرح ایک خاص تاریخی دور میں بھی جہاں معاشرہ دو طبقوں میں تقسیم ہے، کسی طبقہ کی مخصوص آگاہی کو دوسرے طبقے پر نہیں ٹھونسا جا سکتا، مشترک انسانی آگاہی کا کوئی وجود نہیں ہے۔

لہٰذا طبقاتی معاشرے میں نہ تو وہ عام اور کلی آئیڈیالوجی ابھر سکتی ہے جو طبقاتی معین راہ کی حامل نہ ہو، ہر وہ آئیڈیالوجی کہ جو طبقاتی معاشرے میں ظہور پذیر ہوتی ہے خواہ مخواہ کوئی نہ کوئی طبقاتی رنگ ضرور رکھتی ہے اور نہ بفرض محال اگر وجود پذیر ہو تو عملاً کوئی کردار ادا کر سکتی ہے۔ اس اعتبار سے مذاہب و ادیان کی تبلیغات یا نہیں تو وہ باتیں کہ جو ادیان و

مذاہب کے نام پر بصورت ہدایت و تبلیغ یا بانداز پند و نصیحت، انصاف طلبانہ، عدالتخواہانہ اور مساوات تابانہ موقف کے ساتھ نوع بشر کے لئے صادر ہوتی ہیں اگر فریب نہیں تو کم از کم خیالی اور تصوراتی ضرور ہیں۔

۶۔ دوسرا نتیجہ کہ جسے ترتیب کے ساتھ آنا چاہیئے یہ ہے کہ لیڈروں، مجاہدوں اور انقلابی رہبروں کا مرکز طلوع جبراً اور لازماً استحصال شدہ طبقہ ہے۔

اب جبکہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی کہ صرف استحصال شدہ طبقہ ہی وہ طبقہ ہے کہ جو روشنفکری، اصلاح طلبی اور انقلاب کے لئے آمادگی رکھتا ہے اور یہ سب چیزیں استحصال شدگی اور محرومیت سے وجود میں آتی ہیں اور صرف خود آگاہی ہی وہ عامل ہے کہ جو محروم طبقہ کو جگا کر تمام معاملات کو درست کر سکتا ہے تو سب سے پہلے ان ممتاز شخصیتوں کو جو اس روشن فکری کو استحصال شدہ طبقہ کی خود آگاہی پر محمول کرتے ہیں۔ اس طبقہ کا ہمدرد اور ہمنوا ہونا چاہیئے تاکہ وہ اس طرح کی خود آگاہی سے مستحضر ہوں۔ جس طرح یہ بات محال ہے کہ کسی معاشرے کی بنیاد کی بالائی ساخت تاریخی دور کے اعتبار سے اپنی بنیاد پر سبقت حاصل کرے اور جس طرح یہ محال ہے کہ ایک طبقہ سماجی وجدان کے اعتبار سے اپنے سماجی موقف پر تقدم رکھے۔ اسی طرح محال ہے کہ ایک فرد بعنوان "رہبر" اپنے طبقہ پر سبقت رکھے اور ان تقاضوں کو منعکس کرے جو اس کے طبقے کے تقاضے نہیں ہیں۔ اسی اعتبار سے محال ہے کہ استحصال پسند طبقوں میں سے کوئی فرد اگرچہ استثنائی سہی اپنے طبقہ کے خلاف اور استحصال شدہ طبقہ کے حق میں قیام کرے۔

"مارکس سے ماؤ تک تجدید نظر طلبی" کی کتاب لکھتی ہے:

"جرمن آئیڈیالوجی" کی کتاب طبقاتی آگاہی پر ایک نیا تجزیہ پیش کرتی ہے۔ اس کتاب میں مارکس اپنے پچھلے تمام آثار کے خلاف طبقاتی آگاہی کو طبقے کی اپنی پیداوار سے

جاتا ہے نہ کہ باہر سے یہ چیز اس پر وارد ہوتی ہے۔ حقیقی آگاہی سوائے ایک آئیڈیالوجی کے نہیں۔ یہ آئیڈیالوجی حتمی طور پہ طبقہ کے مفادات کو ایک عمومی شکل دیتی ہے لیکن یہ امر اس بات کو نہیں روکتی کہ یہ آگاہی طبقہ کے اپنے اندر سے پیدا ہونے والی آگاہی کی بنیاد پر اس کے مفادات سے استوار ہو، بہر حال طبقہ اس وقت تک پختگی حاصل نہیں کر سکتا جب تک وہ اپنے مخصوص طبقاتی آگاہی کو پا نہ لے

یہ امر مارکس کی نظر میں، طبقہ کے اندر فکری کام (آئیڈیالوجی اور رہبری سے متعلق کام) اور مادی کام کی تقسیم کرتی ہے۔ بعض افراد اس طبقہ کے مفکر اور دانشمند بن جاتے ہیں جبکہ دیگر افراد ان افکار اور ان اوہام کے مقابل زیادہ خود سپردگی رکھتے ہیں اور انہیں زیادہ سے زیادہ قبول کرتے ہیں

"فقر فلسفہ" اور "بیانیہ" میں مارکس کے نظریہ پر تجزیہ کرتے ہوئے وہ کتاب لکھتی ہے:

"اس طرح طبقاتی آگاہی کا حصول اور ایک "طبقہ لنفسہ" کی صورت اختیار کرنا پرولتاریا کی جدوجہد اور اس کے اقتصادی جنگ کا نتیجہ ہے۔ اس انقلاب کو نہ تو "ماہرین عقیدوی" مزدور تحریک کے باہر سے اس کے لئے لائے ہیں اور نہ سیاسی پارٹیاں۔ مارکس خیال پردازی کرنے والے سوشلسٹوں کی ملامت کرتا ہے کہ وہ اپنا پرولتاریائی خصلت کے باوجود "پرولتاریا" کی تاریخی خود انگیختگی اور اس کی خاص سیاسی تحریک کو نہیں دیکھتے . . . اور اپنے خیالی تانوں بانوں کو پرولتاریا کی خود انگیختہ اور تدریجی تنظیم کی جگہ بصورت طبقہ رکھنا چاہتے ہیں۔

یہ اصل نیز معاشرے کے میلانات اور افراد کی شناخت میں خاص طور پر رہبری کے دعویداروں کی شناخت اور معاشرے کی اصلاح میں مارکسزمی منطق کے حوالے سے ایک خاص اہمیت کا حامل ہے اور اسے ایک رہنما اصل ہونا چاہیئے۔

پچھلی گفتگو سے یہ بات سامنے آئی کہ مارکس اور انگلس مستقل اور مافوق طبقہ سے متعلق روشن فکر گروہ کے نہ قائل ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں، یعنی مارکسزم کے اصول انہیں اس کی اجازت نہیں دیتے اور اگر کہیں مارکس نے اپنے بعض آثار میں اس کے خلاف کچھ کہا ہے تو یہ ان موارد میں سے ہے کہ جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مارکس مارکسٹ رہنا نہیں چاہتا اور ہم بعد میں یہ بتائیں گے کہ یہ موارد کچھ کم نہیں۔ فی الحال یہ سوال سامنے آتا ہے کہ مارکس اور انگلس مارکسزم کے اصول کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے روشن فکرانہ موقف کی کس طرح توجیہ کریں گے۔ ان میں سے کوئی بھی پرولتاریا طبقہ سے تعلق نہیں رکھتا۔ یہ دونوں فلسفی ہیں مزدور نہیں تاہم انہوں نے محنت کشوں کی سب سے بڑی تصویری کو پیش کیا ہے۔

اس سلسلے میں مارکس کا جواب سننے سے تعلق رکھتا ہے: "تجدید نظر طلبی" کی کتاب یوں گویا ہوتی ہے:

"مارکس نے بہت کم روشن فکروں کے بارے میں گفتگو کی ہے، ظاہراً وہ انہیں کسی خاص طبقہ میں شمار نہیں کرتا بلکہ دیگر طبقات کا ایک حصہ جانتا ہے۔ وہ خاص طور پر انہیں بورژوائی طبقہ سے نسبت دیتا ہے۔ "۱۸ بردمر" کی کتاب میں مارکس خبر نگاروں، یونیورسٹی کے پروفیسروں، عدالت کے قاضیوں اور اکیڈمی کے ارکان کو بھی پادریوں اور فوجی افسروں کی طرح بورژوائی طبقہ سے جانتا ہے۔ "بیانیہ" میں جب وہ محنت کش طبقہ کے ماہرین تصویری کا نام لینا چاہتا ہے جس میں وہ اور انگلس بھی شامل ہیں اور جو پرولتاری کے حق میں نہیں، روشن فکروں جیسا تعارف نہیں کراتا بلکہ وہ انہیں "ایک فرمانروا گروہ گردانتا ہے جو پرولتاریوں میں اتر گئے ہیں" اور "ان کی تعلیم و تربیت کے لئے بہت سے عناصر کو لایا گیا ہے"

مارکس ایسی کوئی توضیح پیش نہیں کرتا کہ آخر وہ اور انگلس کس طرح حکمران طبقہ سے

محکوم طبقہ میں اتر آئے اور کس طرح انہوں نے آسمان سے زمین کی طرف "ہبوط" کیا اور قیمتی تحفے ان کی تعلیم و تربیت کے لئے اکاش سے دھرتی پر گرے اور وہ بہ تعبیر قرآن "ذاتِ تِرِ" اپنے ساتھ لائے۔ حتیٰ کہ جو کچھ مارکس، انگلس اور ان کے وسیلہ سے خاک افتادہ نچلے طبقے پرولتر کے نصیب میں آیا ہے۔ ابوالبشر آدم کے نصیب میں نہیں آیا جو مذہبی روایات کے مطابق آسمان سے زمین کی پستیوں میں اترے۔ آدم اپنے ساتھ اس طرح کا تحفہ نہیں لائے۔

مارکس اس بات کی وضاحت نہیں کرتا کہ آخر کیونکر پرولتر طبقے کی آزادی بخش آئیڈیالوجی فرمانروا طبقہ کے متن میں صورت پذیر ہوتی ہے اس کے علاوہ وہ اس کی وضاحت بھی نہیں کرتا کہ یہ "ہبوط" اور یہ نیچے اتر آنا صرف انہی دو حضرات کے لئے امکان پذیر ہوا ہے یا دوسروں کے لئے بھی یہ بات ممکن ہے اور نیز وہ یہ بھی نہیں بتاتا کہ اب جب یہ بات معلوم ہوئی کہ آسمان اور زمین کے دروازے بعض اوقات ایک دوسرے پر کھلتے ہیں۔ وہ استثنائی طور پر ہی، تو کیا اس سے صرف "ہبوط" کا عمل جاری ہوتا ہے اور لوگ عرش سے زمین کی طرف آتے ہیں یا "معراج" کی صورت بھی رونما ہوتی ہے کہ بعض افراد زمین سے آسمان کی طرف "عروج" کریں۔ اور یقیناً جب یہ عروج عمل میں آئے گا تو آسمان والوں کے شایانِ شان ایسا کوئی تحفہ نہیں ہوگا جسے اوپر جانے والے لوگ اپنے ساتھ لے جائیں۔

بنیادی طور پر زمین سے آسمان کو تحفہ لے جانے کی بات بے معنی ہے بلکہ اگر معراج کی توفیق حاصل ہو اور آسمان پر جذب ہو کر نہ رہ جائیں اور پھر انہیں دوبارہ زمین کی طرف لوٹنا پڑے تو البتہ وہ بھی مارکس اور انگلس کی طرح یقیناً آسمان سے تحفے اپنے ساتھ لائیں گے۔

انتقادات

اب جبکہ تاریخی نظریہ مادیت کے "مبانی" اور "نتائج" پر سیر حاصل گفتگو ہو چکی تو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس پر تھوڑی سے تنقید اور تبصرہ بھی ہو جائے۔

سب سے پہلے ہمیں اس نکتہ کی وضاحت کرنا ہوگی کہ ہم نہ تو مارکس کے نظریات پر تنقید کے درپے ہیں اور نہ مکمل صورت میں مارکسزم پر کوئی تنقید کرنا چاہتے ہیں ہمارے مطمح نظر "مادیت تاریخ" یا باصطلاح دیگر "تاریخی میٹریلزم" ہے کہ جو مارکسزم کے ارکان میں سے ایک رکن ہے اور بنیادی اعتبار سے مارکس کے نظریات پر تنقید کچھ اور چیز ہے اور بطور مطلق مارکسزم یا "مادیت تاریخ" کی طرح مارکسزم کے کسی اصول پر تنقید اور چیز۔

مارکس کے نظریات پر تنقید یعنی اس کے ان مجموعی نظریات کا جائزہ جسے اس نے زندگی کے مختلف ادوار میں مختلف کتابوں اور مختلف تحریروں میں قلمبند کیا اور جس میں بے شمار تناقضات ہیں۔ اہل مغرب نے اس پر بڑی محنت سے کام کیا ہے۔ ایران میں جہاں تک مجھے معلوم ہے "مارکس سے ماؤ تک تجدید نظر طلبی" کی کتاب اس موضوع کی سب سے اچھی تحریر ہے جس کے حوالے ہم نے اپنی کتاب میں جا بجا پیش کئے ہیں۔[1]

---

[1] ڈاکٹر انور خامہ ای نے اس کتاب کو فرانسیسی زبان میں لکھا اور پھر فارسی زبان میں خود ہی اس کا ترجمہ بھی کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے اس سلسلے میں بڑی قابل تعریف کاوش کی ہے اور مسائل کے تحلیل و تجزیہ میں بڑی شائستگی سے کام لیا ہے وہ برسوں اسی مکتب فکر کے معتقد اور مبلغ رہے ہیں

لیکن مارکسزم یا اس کے اصولوں میں سے کسی اصل پر تنقید یا بالفاظ دیگر اس ایک اصل یا ان کئی اصولوں پر تنقید کہ جو نظریہ مارکسزم کی اساس سمجھے جاتے ہیں اور خود مارکس کی نظر میں بھی غیر قابل تامل ہیں یا پھر وہ ایک یا چند اصل کہ جو ہر چند خود اس کی نظر میں قطعی سمجھے نہیں جاتے اور اس نے اپنے بعض آثار میں ان کے خلاف بھی کہا ہے لیکن وہ مارکسزم کے قطعی اور لازمی اصولوں سے ہیں وہ امور ہیں جنہیں ہم نے مارکس کی مادیت تاریخ کے بارے میں اپنی اس کتاب میں زیر بحث لا رہے ہیں۔

یہ بات تاریخ کے عجائبات میں سے ہے کہ وہ مارکس جو اپنی فلسفی، معاشرتی اور معاشیاتی کتابوں میں کم و بیش تاریخی میٹریالزم کا دم بھرتا تھا، اپنے زمانے کے بعض تاریخی عینی حوادث کی تحلیل و تعلیل میں بہت کم مادیت تاریخ کی طرف متوجہ ہوا، ایسا کیوں ہے؟ اس سوال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ بات صرف مذکورہ موضوع پر ختم نہیں ہوتی، بہت سے مارکسزمی مسائل میں مارکس کی روش متناقض ہے یعنی نظریاتی اور عملیاتی طور پر مارکسزم سے ایک طرح کی برگشتگی خود مارکس کی طرف سے مشاہدہ میں آتی ہے پس اس کے لئے کوئی ٹھوس جواب کی ضرورت ہے۔

بعض افراد نے اس کا سبب اس کی زندگی کے مختلف ادوار کی خامی اور ناپختگی کو قرار دیا ہے لیکن یہ توجیہ کم از کم مارکسزم کی نگاہ میں قابل قبول نہیں ہے اس لئے کہ آج مارکسزم کے جو کچھ اصول ہمارے سامنے ہیں وہ سب مارکس کی جوانی یا اس کی پختگی کے دور سے متعلق ہیں جبکہ وہ تمام باتیں جو انحرافی سمجھی جاتی ہیں جن میں سے اس کے اپنے زمانے کے بعض حادثات کی تحلیل بھی شامل ہے اس کی زندگی کے آخری دور سے متعلق ہیں۔

بعض دوسرے افراد نے اس اختلاف اور اس انحراف کو اس کی دوہری شخصیت پر محمول کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ ایک طرف سے ایک فلسفی، ایک آئیڈیالوگ اور ایک

صاحب مکتب شخص تھا جسے فطرتاً اندھی عصبیت کا حامل ہونا چاہیے تاکہ وہ کسی اصول کو قطعی اور ناقابل تردید گردانے اور زور و زبردستی سے سہی واقعات کو اپنے ذہن میں اترے ہوئے افکار کے مطابق ڈھالے، دوسری طرف وہ ایک علمی شخصیت اور علمی باطن کا حامل تھا اور اس کا علمی باطن اس بات کا متقاضی تھا کہ وہ کسی اندھے تعصب کا پابند نہ ہو۔

مارکس اور مارکسزم میں تفکیک کرنے والے کچھ اور محققین کا دعویٰ ہے کہ مارکس اور مارکس کی فکر و فہم، مارکسزم کے ایک مرحلے سے وابستہ ہے۔ مارکسزم اپنے جوہر میں ایک ترقی پذیر مکتب ہے۔ پس اگر مارکسزم نے مارکس کو پیچھے چھوڑ دیا ہو تو اس میں مضائقہ کی کونسی بات ہے، بالفاظ دیگر مرحلہ طفلی میں واقع ہونے والے مارکس کے مارکسزم کی جراحت پذیری اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ مارکسزم مخدوش ہے۔ لیکن اس عقیدہ کے حامل افراد اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ مارکسزم کا اصلی جوہر کیا ہے؟ کسی مکتب کے تکامل کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بنیادی اصول محکم ہوں اور جو کچھ رونما ہو فروع میں ہو اصول اپنی جگہ ثابت رہیں ورنہ کسی نظریہ کی تنسیخ اور اس کے تکامل میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ اگر ہم کسی ثابت اور باقی رہنے والے اصول کو شرط تکامل نہ جانیں تو پھر بات کیا رہ جاتی ہے پھر کیوں نہ ہم ہیگل، سن سیمون پروڈون یا ان جیسے دیگر ماقبل مارکس شخصیتوں سے اپنی گفتگو کا آغاز کریں اور ہیگل ازم، سن سیمونزم یا پروڈونیزم کو ایک تکامل پذیر مکتب جانیں؟ اور مارکسزم کو انہی مکتبوں کے مراحل میں سے ایک مرحلہ قرار دیں؟

ہمارے خیال میں مارکس کے تناقضات کا سبب یہ ہے کہ مارکس دیگر مارکسیسٹوں کی نسبت کمتر مارکسسٹ ہے اور کہتے ہیں کہ اس نے مارکسٹوں کے ایک مجمع میں جہاں وہ اپنے پچھلے نظریے کے برخلاف نئے نظریہ کی حمایت میں بول رہا تھا اور سننے والے اس کی گفتگو برداشت نہیں کر رہے تھے کہا: "میں اس پایہ کا مارکسسٹ نہیں ہوں جس پائے کے آپ لوگ

ہیں؛ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی عمر کے آخری حصے میں کہا: "میں قطعاً مارکسسٹ نہیں ہوں"

اپنے بعض نظریات میں مارکسزم سے مارکس کی جدائی کا سبب یہ تھا کہ مارکس کی ہوشمندی اور اس کے فکر و فہم کی بلندی یہ بات دور تھی کہ وہ سو فیصد مارکسسٹ بن جائے۔ مکمل مارکسسٹ بننا کسی قدر احمقانہ بات ہے تاریخی میٹریالزم کہ جو مارکسزم کا ایک حصہ ہے اور جس پر ہماری گفتگو جاری ہے جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کچھ "مبانی" اور "نتائج" کا حامل ہے اور صرف مارکس کی "ذی علمی" ہی نہیں بلکہ اس کا فلسفہ اور اس کی فہم و فراست بھی اسے اس بات کی اجازت نہیں دیتی تھی کہ وہ ان مبانی اور نتائج کا پابند رہے۔ اب ہم تنقیدات کی طرف آتے ہیں۔

بے دلیلی

سب سے پہلی تنقید یہ ہے کہ یہ نظریہ ایک بلا دلیل مفکوری کی حد سے تجاوز نہیں کرتا ایک تاریخی فلسفی نظریہ کو یا تو اس تاریخی تجربہ کی بنیاد پر ہونا چاہیئے جو اس کے اپنے زمانے کے عینی حقائق پر مبنی ہیں اور وہاں سے اسے دوسرے ادوار میں منتقل کیا جائے یا پھر اس کی بنیاد گذشتہ حقیقتوں کے تاریخی شواہد پر ہو اور حال اور آئندہ زمانوں کو اس سے متصل کیا جائے یا پھر اس نظریہ کو ایسا ہونا چاہیئے جسے فلسفی، منطقی اور علمی اصول ماننے کو تیار ہوں

تاریخی میٹریالزم کی مفکوری ان روشوں میں سے کسی روش پر مبتنی نہیں۔ اس راستے سے نہ تو ان حقائق کی توضیح ہوتی ہے جو مارکس اور انگلس کے زمانے سے متعلق ہیں یہاں تک انگلس اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ میں نے اور مارکس نے معاشی اہمیت کے بارے میں اپنی بعض کتابوں میں جس غلطی کا ارتکاب کیا ہے اپنے زمانے کے حقائق کے تجزیہ کے

بعد معلوم ہوا کہ ہم ان اشتباہات سے مبرا ہیں اور یہ ان تاریخی حقائق کی تائید ہوتی ہے جن پر ہزاروں سال کا عرصہ گزر چکا ہے۔ یہاں تک کہ جب انسان مادیت تاریخ سے گذشتہ تاریخ کی توجیہ کے لئے بالا جبار "علیم فرسودہ" کی کتابوں کو پڑھتا ہے تو ان کی تاویلات سے سخت متعجب ہوتا ہے مثلاً تاریخ جہاں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کی کتاب ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ؎۱

۲۔ بنیاد گذاروں کا تجدید نظر

جیسا کہ ہم بار بار عرض کر چکے ہیں مارکس معاشرے کی معاشی بنیاد کو اصلی اور زیرین بنیاد اور باقی تمام بنیادوں کو اس بنیاد کی بالائی تعمیرات سے تعبیر کرتا ہے اور اس تعبیر سے معاشی بنیاد پر تمام بنیادوں کی یکجانہ وابستگی اور ان کی تبعیت کا پتہ چلتا ہے۔ علاوہ بریں مارکس اپنے

؎۱ : یہاں پر استاد شہید مطہری کے ہاتھ کے لکھے ہوئے نسخے میں غالباً اس کتاب سے نقل قول کے لئے کہ جو باحتمال قوی "تاریخ جہاں باستان" ہے سات سطریں چھوڑی گئی ہیں۔ ہم نے مذکورہ کتاب کو ان کے کتابخانہ سے تلاش کرنے کی کوشش کی تاکہ مخصوص علامات اور سیاق موضوع سے نقل قول کو ان چھوڑی ہوئی سطروں میں جگہ دی جائے لیکن ہمیں افسوس ہے کہ اس کتاب کی وہ چوتھی جلد جو استاد مطہری کے استفادہ میں رہی ہے کتابخانہ میں موجود نہ تھی اس لئے ہمیں ان خالی سطروں کو اسی طرح خالی چھوڑنا پڑا کہ جس طرح کہ وہ تھیں۔ ہماری درخواست ہے کہ جن صاحب نے استاد کے کتابخانہ سے اس کتاب کو بطور امانت حاصل کیا ہے اسے واپس لوٹائیں تاکہ بعد کی طباعت میں ان اسناد کو پیش کیا جا سکے۔

متعدد بیانات میں جسے ہم پہلے عرض کر چکے ہیں اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ تاثیر اور وابستگی یک جانبہ ہے ، یعنی معاشی عوامل تاثیر مرتب کرنے والے عوامل ہیں اور باقی تمام سماجی شعبے تاثیر لینے والے معاشی عوامل آزادانہ طور پر عمل کرتے ہیں اور دیگر عوامل وابستہ عوامل ہیں۔

حقیقت تو یہ ہے کہ مارکس نے یہ تصریح کی ہو یا نہ کی ہو روح ، معنوی احتیاجات ، نفسیات اور اندیشہ و افکار پر بترتیب مادی عناصر ، مادی احتیاجات ، عمرانیات اور کام کی برتری سے متعلق مارکس کے خاص نظریات اسی خیال کو پیش کرتے ہیں۔

لیکن مارکس نے اپنی بہت سی تحریروں میں دیالکٹیکی منطق کی بنیاد پر ایک اور مسئلہ کو پیش کیا ہے جسے ایک طرح کا تجدید نظر اور کسی حد تک تاریخ کی مطلق مادیت سے انحراف بھی کہا جا سکتا ہے اور وہ مسئلہ تاثیر متقابل ہے ۔ تاثیر متقابل کی رو سے علیت اور سببیت کے رابطہ کو یکطرفہ نہیں سمجھنا چاہیئے جس طرح "الف" ، "ب" کی علت اور اس میں موثر ہے ۔ اسی طرح "ب" بھی اپنی جگہ "الف" کی علت اور اس کا موثر ہے ۔ بلکہ اس حقیقت کی بنیاد پر فطرت اور معاشرے کے تمام اجزاء کے درمیان ایک طرح کی وابستگی ایک طرح کی متقابل تاثیر پائی جاتی ہے۔

مجھے ابھی اس سے کوئی غرض نہیں کہ اس صورت میں پیش کیا جانے والا دیالکٹیکی اصل درست بھی ہے کہ نہیں لیکن میں یہ کہوں گا کہ اس اصل کی بنیاد پر دو چیزوں کے درمیان برتری کی گفتگو ختم ہو جاتی ہے اور اس میں مادہ اور روح ، کام اور سوچ بلکہ تمام معاشی اور سماجی بنیادیں آجاتی ہیں ۔ کیونکہ اگر دو چیزیں ایک دوسرے سے وابستہ رہیں اور ایک کا وجود دوسرے کے لئے ضروری ہو اور دونوں کا رہنا شرط وجود بن جائے تو پھر اولیت ، تقدم اور اصل بنیاد کی گفتگو باقی نہیں رہتی ۔

مارکس نے اپنے بعض بیانات میں اصلی اور غیر اصلی تمام کرداروں کو معاشی بنیاد کے

حوالے کیا ہے اور کہیں بھی اس اصل بنیاد اور اس بالائی تعمیر کا تذکرہ نہیں کیا ہے جسے ہم پہلے عرض کر چکے ہیں لیکن اپنے بعض بیانات میں وہ اصل بنیاد اور اس کی بالائی تعمیر کے درمیان تاثیر متقابل کا قائل ہوا ہے تاہم اس نے اصلی اور انتہائی کردار کو تعمیرات کی زیرین بنیاد کے حوالے کیا ہے اور "مارکس سے ماؤ تک تجدید نظر طلبی" کی کتاب میں مارکس کی دو کتابوں "سرمایہ" اور "علم اقتصاد پر تنقید" کے درمیان متناقض کرتے ہوئے اور یہ بتاتے ہوئے کہ "سرمایہ" نے "علم اقتصاد پر تنقید" کی طرح یکطرفہ طور پر اقتصاد کی بالادستی سے رشتہ جوڑا ہے، لکھتا ہے:

"اس کے باوجود، مارکس نے جانتے یا نہ جانتے ہوئے اس تعریف پر اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ بنیاد کی بالائی تعمیرات اصلی بنیاد کی بالادستی اور تقدم کے باوجود معاشرے کے لئے ان سے زیادہ "اصلی کردار" ادا کر سکتے ہیں۔"

مولف مزید لکھتا ہے کہ: آخر حاکم، معاشی بنیادوں کے معین کرنے والے اور بنیاد کی بالائی تعمیرات میں حصہ لینے والے کرداروں کے درمیان فرق کی نوعیت کیا ہے یعنی اگر بنیاد کی بالائی تعمیر اتفاقاً "اصلی کردار ادا کرتی ہے تو ایسی حالت میں وہ حکمروا اور تعین کنندہ بھی ہے بلکہ اب وہ بنیاد کی بالائی تعمیر نہیں رہتی، بنیاد بن جاتی ہے اور بنیاد، بالائی تعمیر کی جگہ لے لیتی ہے

انگلس نے اپنی عمر کے آخری حصے میں جوزف نامی ایک شخص کے نام جو خط لکھا ہے اس میں وہ اس طرح گویا ہوتا ہے:

"تاریخ کے میٹریالسٹک نظریہ کے مطابق تاریخ میں تعین کنندہ عامل، حقیقی زندگی کارخشم ہے اور میں نے اور مارکس نے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہا ہے اب اگر کوئی مارکس کے بعد اس گفتگو کو مسخ کر کے اس سے یہ مطلب نکالتا ہے کہ معاشی عامل ہی بطور مطلق تعین کنندہ عامل ہے تو وہ اس عبارت کو ایک مجرد، کھوکھلی اور بیہودہ عبارت بناتا ہے اور اقتصادی حالت

کو بنیاد گردانتا ہے لیکن دیگر عناصر، بنیاد کی بالائی تعمیر، طبقاتی پیکار کی سیاسی شکل اور اس کے نتائج۔ وہ تشکیلات کہ جو فاتح کے غلبہ پانے کے بعد قرار پاتے ہیں۔ قانونی صورتیں سیاسی، قانونی اور فلسفی نظریات، مذہبی اعتقادات اور اس سے رونما ہونے والے انقلاب تاریخی واقعات پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اکثر حالات میں حقیقی طور پر اس کی صورت گری کرتے ہیں۔ یہ تمام عوامل جن میں معاشی تحریک بھی شامل ہے اپنے عمل اور رد عمل کے ساتھ راستے کے بے پایاں تضادات کے انبار کو چیرتے ہوئے ضرورت کے مطابق اپنا راستہ کھولتے ہیں۔

تعجب کا مقام ہے اگر "صرف اقتصادی یا معاشی عامل ہی تعین کنندہ عامل ہے" کا نظریہ ایک مجرد کھوکلی اور بیہودہ عبارت ہے تو اس عبارت کو سوائے مارکس اور کسی نے نہیں کہا۔ علاوہ ازیں اگر باصطلاح بنیاد کی بالائی تعمیر سے متعلق عوامل "بیشتر حالات میں سنجیدگی سے تاریخی جدالوں کی صورت کو معین کرتے ہیں" تو پھر تعیین سے متعلق امر اقتصادی عوامل پر منحصر نہیں اس کے بعد یہ کہنے کی گنجائش کہاں رہتی ہے کہ "معاشی موومنٹ بے پایاں تضادات کے انبار کو چیرتے ہوئے بقدر ضرورت اپنا راستہ کھولتی ہے۔"

اس سے زیادہ تعجب خیز بات یہ ہے کہ انگلس اپنے اس خط میں اس اشتباہ اور بقول خود اس کے اس مسخ) کو ایک حد تک اپنی اور مارکس کی ذمہ داری سمجھتا ہے اور کہتا ہے:

"میری اور مارکس کی غلطی یہ ہے کہ ہم نے اپنے حریفوں کے مقابل بحالت مجبوری اس اقتصادی عامل کی تاکید کی جسے تو جوان باقی تمام چیزوں پر ترجیح دیتے تھے پھر ہمارے پاس نہ اتنا وقت تھا اور نہ موقع کہ ہم ان تمام عوامل کا حق ادا کر سکیں جو متقابل عمل میں ان کے حصہ دار تھے"

لیکن بعض دوسرے لوگوں نے مارکس اور انگلس کی اقتصادی عوامل پر انتہا پسندانہ تاکید کو انگلس کے اظہار خیال کے بالکل برعکس پیش کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ انتہا پسندانہ تاکید مخالف حریفوں کے سامنے نہیں بلکہ اس نظریہ کے طرفدار رقیبوں کے سامنے ان سے ان کے

اسلحہ کو ہتھیانے کے لئے کی گئی ہے۔

" مارکس سے ماؤ تک تجدید نظر طلبی" کی کتاب "علم اقتصاد پر تنقید" کی وجہ نگارش کے سلسلے میں لکھتی ہے :

"علم اقتصاد پر تنقید" کی تحریر کا دوسرا سبب پرودون کی سٹڈی سے متعلق بنیادی قوانین پر مبنی کتاب تھی اس کے علاوہ ڈاریمون پیر اور پرودون کی ایک اور کتاب بھی مذکورہ کتاب کی اشاعت کا سبب بنی۔ مارکس نے جس وقت دیکھا کہ ایک طرف سے اس کے رقیب یعنی پرودون کے حامل افراد اور دوسری طرف سے سات سال کے معتقدین اقتصادی عوامل پر (انقلابانہ انداز میں نہیں بلکہ) اصلاح طلبانہ ڈھب سے تکیہ کر رہے ہیں تو اس نے چاہا کہ اس اسلحہ کو ان کے ہاتھوں سے چھین کر اسے انقلابی صورت میں بروئے کار لائے۔"

"ماؤ نے تاریخی میٹریالزم کے مفہوم میں تجدید نظر اور اقتصاد کے اصل بنیاد ہونے کو چین کے حالات کی صورت اور اس کردار کی توجیہ کے لئے جسے اس نے انقلاب چین اور اپنی رہبری کے لئے عملاً انجام دیا ہے یہاں تک پہنچایا کہ اب یہ کہنا پڑتا ہے کہ تاریخی میٹریالزم اور اقتصاد کے اصل بنیاد بننے کا مفہوم اور اس کے نتیجے میں گویا علمی سوشلزم کہ جو تاریخی میٹریالزم پر مبنی ہے سوائے لفظ اور جملہ بندیوں کے اور کچھ نہیں رہا ہے۔

ماؤ رسالہ "تضاد" میں "اصلی تضاد اور اس کی حقیقی سمت" کے عنوان سے لکھتا ہے :

"۔ ۔ ۔ کسی تضاد کی اصلی اور غیر اصلی سمتیں ایک دوسرے کی جگہ لے لیتی ہیں اور اس تبدیلی کے ساتھ واقعات اور اشیاء کی خصلتوں میں بھی تبدیلی آجاتی ہے۔ کسی تضاد سے متعلق پراسس یا طریقہ کار کے کسی شعبہ اور یا اس کے تکامل سے متعلق کسی معین مرحلے میں A اس کی اصلی سمت اور B غیر اصلی سمت کو تشکیل دیتی ہے۔ پراسس کے دوسرے مرحلہ یا دوسرے شعبہ میں، کسی شئے یا کسی واقعہ کے تکامل کے عمل میں جب کوئی سمتِ تضاد

دوسری سمت سے ٹکر لیتے ہوئے کمزور یا طاقتور ہو جاتی ہے تو اس کے نتیجے میں ان دونوں سمتوں کے مقررہ مقامات ایک دوسرے سے بدل جاتے ہیں۔"

اس کے بعد وہ کہتا ہے: " . . . بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ تحقیقی موضوع (اصلی سمت کا جا بجا ہونا) بعض تضادات کے سلسلے میں درست نہیں مثلاً وہ کہتے ہیں کہ (محنت کش افراد اور پیداواری مناسبات کے درمیان تضاد میں، محنت کش افراد اتھیوری اور پریکٹیکل کے مابین تضاد میں) اصلی تضاد کے لئے اقتصادی بنیاد کو تشکیل دیتے ہیں . . . گویا اب اس میں تضاد کی دو سمتیں ایک دوسرے سے اپنی جگہ نہیں بدلتیں۔ یہ انداز فکر صرف میکانیکی میٹریالزم سے مختص ہے کہ جو ڈیالکٹیک میٹریالزم کے ساتھ کسی طرح کی قرابت نہیں رکھتا۔ ظاہر ہے کہ اقتصادی بنیاد سے متعلق محنت کش لوگ ایک اصلی اور تعین کنندہ کردار کے حامل ہیں اور اس کا منکر شخص میٹریالسٹ نہیں۔ تاہم ہمیں اس طرح ماننا ہوگا کہ پیداواری مناسبات تھیوری اور بنیاد کی بالائی تعمیر بعض شرائط کے تحت اپنے مقام پر "اصلی اور تعین کنندہ کردار" بن سکتے ہیں اور محنت کش افراد پیداواری مناسبات میں تبدیلی کے بغیر رشد و تکامل تک نہیں پہنچ سکتے۔ اور یہی وہ صورت ہے کہ جہاں پیداواری مناسبات کی تبدیلی اصلی اور تعین کنندہ کردار کی حامل ہو سکتی ہے۔

اگر لینن کی اس گفتگو کو کہ " انقلابی تھیوری کے بغیر کسی انقلابی تحریک کا وجود ناممکن ہے" حالیہ دستور میں شامل کر لیا جائے تو انقلابی تھیوری ایک اصلی اور تعین کنندہ کردار بن جائے گی . . . اور اگر بنیاد کی بالائی تعمیر (سیاست اور کلچر وغیرہ) اقتصادی بنیاد کے رشد و تکامل میں رکاوٹ بن جائے تو اس منزل پر سیاسی اور ثقافتی تحولات اصلی اور تعین کنندہ کردار بن جائیں گے۔ کیا ہم نے اس اصول کے تحت میٹریالزم کی تنقیض کی ہے؟ کبھی نہیں، اس لئے کہ ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ تاریخ کی پیشرفت کے عمومی راستے میں مادہ، روح اور سماجی وجود ،

اجتماعی شعور کو معین کرتی ہے لیکن ساتھ ہی ہم اس بات کو بھی مانتے ہیں اور ماننا بھی چاہیئے کہ روح، مادہ پر۔ سماجی شعور، سماجی وجود پر اور بنیاد کی بالائی تعمیر، اقتصادی بنیاد پر متقابل اثرات کی حامل ہے۔ اس طرح نہ صرف یہ کہ ہم میٹریلزم کی تنقیص نہیں کرتے بلکہ میکانیکی میٹریلزم کو رد کر کے دیالیکٹک میٹریلزم کی حمایت کرتے ہیں۔"

ماؤ نے اپنی تمام گفتگو میں تاریخی میٹریلزم کی مکمل تنقیص کی ہے۔ وہ کہتا ہے، "اور جب پیداواری مناسبات، محنت کش عوام کے رشد و تکامل کے آڑے آتے ہیں" یا پھر یہ کہ "جس وقت انقلابی تحریک، انقلابی تھیوری کی محتاج ہو" یا یہ گفتگو کہ "جس وقت بنیاد کی بالائی تعمیر، بنیاد کی ترقی و تکامل کی راہ میں حائل ہو" یہ تمام باتیں وہ گفتگو ہے جو ہمیشہ سے ہوتی چلی آئی ہیں اور اسے ہونا بھی چاہیئے۔ لیکن تاریخی میٹریلزم کے مطابق محنت کش افراد کا تکامل لازمی طور پر پیداواری مناسبات میں تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ انقلابی تھیوری جبراً از خود انقلابی تحریک بن جاتی ہے اور بنیاد کی بالائی تعمیر جبراً بنیاد کی پیروی میں دگرگوں ہو جاتی ہے۔

کیا مارکس نے کمال صراحت کے ساتھ "انتقاد بر اقتصاد" کی کتاب کے مقدمہ میں یہ نہیں کہا کہ: معاشرے کی وجود پذیر طاقتیں، ترقی و تکامل کے ایک خاص مرحلہ میں، موجودہ پیداواری روابط یا اس روابط مالکیت سے الجھ پڑتے ہیں کہ جو پیداواری روابط کی قانونی اصطلاح ہے اور جن میں اب تک وجود پذیر طاقتیں اپنا عمل جاری رکھے ہوئے تھیں۔ یہ روابط کہ جو گذشتہ میں وجود پذیر طاقتوں کی ترقی کے معمار تھے اب ان کی راہ میں حائل ہو جاتے ہیں۔ اور پھر سماجی انقلاب کا دور شروع ہو جاتا ہے اور معاشی یا اقتصادی اساس میں تبدیلی بنیاد کی عظیم الشان بالائی تعمیر کو کسی قدر سرعت کے ساتھ ویران بنا دیتی ہے۔"

وجود پذیر ہونے والی طاقتوں کی ترقی کی راہ کھولنے کے لئے پیداواری مناسبات کی تبدیلی، انقلابی فکر کو انقلابی عمل میں بدلنے کے لئے انقلابی تھیوری کی تدوین، بنیاد میں

تبدیلی لانے کے لئے بنیاد کی بالائی تعمیرات میں تبدیلی، کام پر سوچ اور مادہ پر روح کی بالادستی، سیاسی بنیادوں کی اصالت اور ان کا استقلال، وہ افکار ہیں کہ جو اقتصادی بنیاد کے مقابل پہ آتے ہیں اور تاریخی میٹریالزم کی تنقیص کرتے ہیں۔

ماؤ کا یہ کہنا کہ "تاثیر کو یکطرفہ جاننے کا مطلب دیالیکٹیک میٹریالزم کی تنقیص ہے۔" درست ہے لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ "گویا علمی" سوشلزم کی اساس اسی یکطرفہ تاثیر اور دیالکٹیکی منطق کی ضد پر قائم ہے۔ لہٰذا مجبوراً یا تو "گویا علمی" سوشلزم کو ماننا اور دیالکٹیکی منطق کی تردید کرنی ہوگی یا پھر دیالکٹیکی منطق کو ماننا اور علمی سوشلزم کو رد کرنا ہوگا۔

علاوہ بریں ماؤ اپنی اس گفتگو سے کہ "ہم مانتے ہیں کہ تاریخ کی پیشرفت کے عمومی عمل میں مادہ، روح کو اور معاشرتی وجود، معاشرتی شعور کو معین کرنے والے ہیں" کیا کہنا چاہتا ہے؟ جب یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ اصلی تضادات کی سمتیں آپس میں بدلتی رہتی ہیں تو پھر کبھی وجود پذیر طاقتیں پیداواری مناسبات کو معین کرتی ہیں اور کبھی اس کے برعکس، کبھی انقلابی تحریک انقلابی تھیوری کو جنم دیتی ہے اور کبھی اس کے برعکس، کبھی سیاست، کلچر، ذوق، مذہب اور ان جیسی چیزیں معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو دگرگوں کرتی ہیں اور کبھی اس کے برعکس، پس کبھی مادہ، روح کو معین کرتا ہے اور کبھی اس کے برعکس، کبھی سماجی وجود، سماجی شعور کا خالق ہے اور کبھی برعکس۔

حقیقت تو یہ ہے کہ ماؤ نے جو کچھ بھی "اصلی تضادات کی سمتوں کے جابجا ہونے کے بارے میں کہا ہے وہ دراصل ماؤ ازم کی توجیہ ہے کہ جو مارکسزمی تاریخی میٹریالزم کی توجیہ کے بجائے عملاً اس کی ضد بن گئی ہے ہر چند کہ اسے بظاہر توجیہ ہی کی صورت دی جاتی ہے ماؤ نے عملاً یہ ثابت کیا کہ وہ بھی مارکس کی طرح اس قید سے آزاد ہے کہ ہمیشہ مارکیسٹ رہے مارکس کے ذریعے عمل میں آنے والے انقلاب چین نے عملی سوشلزم، تاریخی میٹریالزم

اور بالآخر مارکسزم کی تنسیخ کی ہے۔

چین نے ماؤ کی قیادت میں کسانی انقلاب کے ساتھ چین کی قدیم فیوڈالزمی نظام کو الٹ کر اس کی جگہ سوشلزمی نظام کو رائج کیا، حالانکہ علمی سوشلزم اور تاریخی میٹریالزم کی رو سے اس ملک کو کہ جو فیوڈالزم کے مرحلے سے گزر رہا ہے، باعتبار ترتیب کیپٹلزم اور صنعتی مرحلہ میں داخل ہونا چاہیئے اور اس مرحلہ میں ترقی کی معراج طے کرنے کے بعد پھر سوشلزم کی طرف بڑھنا چاہیئے تاریخی میٹریالزم کی رو سے جس طرح نطفہ ماں کے رحم میں دو مرحلے ایک ساتھ طے نہیں کر سکتا معاشرہ بھی منظم اور سلسلہ وار مراحل سے گزرے بغیر آخری مرحلہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن ماؤ نے عملاً دکھا دیا کہ وہ ان دائیوں سے ہے جو چار مہینے کے نطفے کو صحیح سالم مکمل اور بے عیب دنیا میں لا سکتا ہے۔ اس نے دکھا دیا کہ مارکس کے دعوے کے برخلاف، قیادت، جماعتی تربیت سیاسی تشکیلات، انقلابی تھیوری، معاشرتی اطلاعات گویا وہ تمام چیزیں جنہیں مارکس شعوری نوعیت دیتا ہے، وجودی نہیں۔ بنیاد کی بالائی تعمیر سمجھتا ہے بنیاد نہیں۔ ان سب کو وہ الٹ سکتا ہے اور ملک کو صنعتی بنا سکتا ہے اور اس طرح عملاً (گویا) علمی سوشلسٹ کو نظرانداز کر سکتا ہے۔

ماؤ نے ایک اور طرح سے بھی تاریخ کے مارکسزمی تھیوری کی تنسیخ کی ہے۔ مارکسزمی تھیوری یا کم از کم خود مارکس کے اعتبار سے، کسان طبقہ کے پاس اگرچہ انقلابی ہونے کی پہلی اور دوسری شرط کہ جو استحصال ہونے اور عدم مالکیت سے عبارت ہے، موجود ہے لیکن اس میں تمرکز، تعاون، تفاہم اور اپنی طاقت سے آگاہی پر مبنی تیسری شرط موجود نہیں، لہٰذا کسان طبقہ کبھی بھی کسی انقلابی ابتکار کو اپنے ذمہ نہیں لے سکتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی نیم کشاورزی اور نیم صنعتی معاشرے میں کسان طبقہ پرولتاریا کے انقلابی طبقہ کا پیروکار بن جائے۔ بلکہ مارکس کی نظر میں کسان طبقہ "ذاتاً پست رجعت پسند" اور "ہر طرح

کے انقلابی ابھار سے خالی ہے ۔ مارکس ، انگلس کے نام اپنے ایک خط میں پولینڈ کے انقلاب سے متعلق موضوع میں گاؤں والوں کی نسبت لکھتا ہے ، " ان ذاتا " رجعت پسند پست فطرتوں کو . . . کبھی جنگ میں نہیں بلانا چاہیئے ۔[1] لیکن مارکس نے اسی بالذات رجعت پسند طبقے اور انہی پست فطرتوں کو جنہیں جنگ اور پیکار میں نہیں بلانا چاہیئے ، ایک انقلابی طبقہ بنایا اور ایک قدیم حکومت کا تختہ الٹ دیا ۔ مارکس کی نگاہ میں مزارع صرف یہی نہیں کہ کسی ملک کو سوشلزم کی طرف نہیں لے جا سکتے بلکہ فیوڈالزم کی کیپٹلزم میں منتقلی میں بھی ان کا کوئی حصہ نہیں ہے ۔ وہ طبقہ کہ جو معاشرے کو فیوڈالزم سے کیپٹلزم میں منتقل کرتا ہے اور اس تاریخی لمحے میں انقلابی خصلت کا حامل ہے بورژوائی طبقہ ہے لیکن ماؤ نے اسی پست فطرت اور بالذات رجعت پسند طبقے کے ذریعے دو منزلوں کو ایک ساتھ طے کیا اور فیوڈالزم سے ایک دم سوشلزم میں آیا ۔ پس ماؤ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ مارکسزم سے اتنی دوری اختیار کرنے کے باوجود ماؤازم کی توجیہ کے لئے اصلی تضادات کی سمتوں کے جابجا ہونے کے مسئلہ کو پیش کرے اور منہ پر لائے بغیر اس طرح ظاہر کرے کہ گویا وہ مارکسزم ، تاریخی میٹریالزم اور علمی سوشلزم کی عالمانہ تفسیر کر رہا ہے ۔

ماؤ نے اس درس کو کہ " ایک مارکسسٹ کے لئے ضروری ہے کہ وہ وقت ضرورت عملاً مارکسزم سے علیحدہ ہو جائے " اپنے معتبر سلف " لینن " سے سیکھا ۔ لینن نے ماؤ سے پہلے روس میں انقلاب برپا کیا اور یہ وہ وقت تھا جب روس ایک نیم صنعتی اور نیم زرعی تھا اس نے پہلی بار ایک سوشلسٹ ملک کی بنیاد ڈالی ۔

لینن نے دیکھا کہ اس کی عمر اس بات کے لئے کافی نہیں ہے کہ وہ اتنا صبر کر سکے

---

[1] : تجدید نظر طلبی ۔ ص ۳۴۸

روس ایک مکمل صنعتی ملک بن جائے اور کیپٹلزم اور محنت کشوں کا استحصال اپنے آخری مرحلہ تک پہنچے اور شعوری اور دینامیکی حرکت بطور خود ایک انقلاب بپا کرے اور ایک مکمل تبدیلی سامنے آئے۔ اس نے دیکھا کہ اگر وہ اس انتظار میں بیٹھا رہے کہ اس حاملہ عورت کی حاملگی کا دور ختم ہو، اسے دردِ زہ رونما ہو اور پھر وہ دائی کے فرائض انجام دے تو اسے دیر ہو جائیگی لہٰذا اس نے بنیاد کی بالائی تعمیر سے اپنا کام شروع کیا اور پارٹی، سیاست، انقلابی تصوری، جنگ اور طاقت سے کام لے کر روس کے نیم صنعتی ملک کو آج کا ایک سوشلسٹ ملک بنا دیا۔

"لینین" نے عملی طور پر اس ضرب المثل کو سچا کر دکھایا کہ "ایک گرہ (تین انگل) سینگ ایک گز لمبی دم سے بدرجہا بہتر ہے" وہ مارکس کی ایک گز لمبی دم کے انتظار میں نہیں بیٹھا کہ روسی معاشرے کی اقتصادی بنیاد اپنے آپ دینامیکی حرکت سے کبھی کوئی شورش بپا کرے اور انقلاب رونما ہو، اس نے اپنے زور، سیاست، جماعتی تعلیمات اور سیاسی آگاہی پر مبنی "ایک گرہ والی" سینگ سے استفادہ کیا اور کامیاب رہا۔

۳۔ بنیاد اور عمارت کے جبری تطابق کا بطلان

تاریخی میٹریالزم کے نظریے کی رو سے معاشروں میں ہمیشہ یہ ضروری ہے کہ عمارت اور بنیاد کے درمیان ایک طرح کا تطابق پایا جائے اور وہ اس طرح کا ہو کہ عمارت سے بنیاد اور بنیاد سے عمارت کی شناخت ہو سکے اور جب بنیاد دگرگوں ہو اور عمارت و بنیاد کا تطابق بگڑ جائے تو لازماً معاشرے کا تعادل بھی بگڑ جائے گا اور ایک بحران رونما ہوگا جس کے نتیجے میں عمارت کم و بیش تیزی کے ساتھ خواہ ناخواہ تباہی سے دوچار ہوگی، مگر جب تک بنیاد اپنی

پہلی حالت پر باقی رہے گی عمارت بھی لازمی طور پر اپنی جگہ پر مستحکم رہے گی۔

مختلف ادوار کے تاریخی واقعات نے اس کے برخلاف ثابت کیا ہے۔ مارکس اور انگلس نے اقتصادی بحرانات کے ایک سلسلے کے تحت کہ جو ۱۸۲۷ سے ۱۸۴۷ تک سیاسی اور سماجی انقلابات اقتصادی بحرانات کا لازمی نتیجہ ہیں۔

لیکن "تجدید نظر طلبی" کی کتاب کا لکھنے والا کہتا ہے کہ تاریخ کا مذاق دیکھئے کہ ۱۸۴۷ سے آج تک ہمیں کوئی ایسا اقتصادی بحران نظر نہیں آیا کہ جو انقلاب کے ساتھ آیا ہو۔ اسی مارکس کے زمانے میں اور اس کی موت سے پہلے چار مرتبہ محنت کش لوگوں نے پیداواری طاقتوں کے خلاف شورش کی اور کوئی انقلاب نہیں آیا۔ . . بعد میں ج - میئر جیسے بعض ماہرین معاشیات یہاں تک پہنچے کہ انھوں نے ان بحرانات کو "سنوارنے والی ویرانی" کہا اور معاشی تعادل اور ترقی کو واپس پلٹانے کے لئے انہیں ایک قابل اطمینان دریچہ جانا۔

انگلینڈ، جرمن، فرانس اور امریکہ جیسے ملکوں نے عظیم صنعتی ترقیاں حاصل کیں اور سرمایہ داری کو اپنی انتہائی بلندی تک پہنچایا۔ مارکس کا خیال تھا کہ یہ وہ ممالک ہوں گے جن میں سب سے پہلے مزدور انقلاب رونما ہوگا اور یہ سب سوشلسٹ بن جائیں گے مگر اس کے برخلاف ان کے سیاسی، قانونی اور مذہبی نظام میں کوئی تبدیلی نہیں آئی اور وہ چیز بھی اپنی صورت میں جوں کی توں باقی رہی جسے بنیاد کی بالائی تعمیر کہا جاتا ہے، جس بچے کی پیدائش کا مارکس کو انتظار تھا اس نے اپنے نو ماہ پورے کر لئے اور نو سال بھی گزار دیا بلکہ ۹۰ سال ہونے کو آئے ہیں مگر ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہے اور اب آئندہ بھی اس کے پیدا ہونے کی امید نہیں ہے۔

البتہ یہ حکومتیں جلد یا بہ دیر ختم ہونے والی ہیں لیکن ان ملکوں میں جس انقلاب کی امید کی جا رہی ہے وہ قطعاً مزدور انقلاب نہیں ہوگا اور تاریخ کی مارکسی تھیوری

کسی طرح بھی درست ثابت نہیں ہوگی اور یہی حال گویا سوشلسٹ ممالک اور ان پر حکومت کرنے والوں کا بھی ہوگا یہ بھی اپنے مقام پر اسی طرح باقی نہیں رہیں گے اور انہیں بھی انقلاب سے گزرنا ہوگا۔ لیکن آئندہ آنے والی حکومت ہرگز سرمایہ دارانہ حکومت نہیں ہوگی۔

متقابلاً ہم دیکھتے ہیں کہ مشرقی یورپ، ایشیا اور جنوبی امریکہ میں بعض ممالک سوشلزم تک پہنچے ہیں لیکن ابھی ان کے جنبنے کا موقع نہیں آیا ہے۔ آج ایسے ممالک ہمارے دیکھنے میں آتے ہیں کہ جو بنیاد کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مشابہ ہیں لیکن بنیاد کی بالائی تعمیر میں ہر ایک دوسرے سے مختلف ہے اور اس کی بہترین مثال امریکہ اور روس ہیں۔ امریکہ اور جاپان بھی ایک جیسی حکومت (سرمایہ دارانہ نظام) کے حامل ہیں لیکن سیاست، مذہب، اخلاق، آداب اور ہنر میں یہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن ان کے مقابل پر ایسے ممالک بھی ہیں کہ جو مکمل طور پر مختلف معاشی حالات کے ساتھ مذہبی اور سیاسی نظام کے اعتبار سے یکساں اور مشابہ عمارت کے حامل ہیں۔ یہ باتیں ہمیں بتاتی ہیں کہ بنیاد اور اس کی بالائی تعمیر کے درمیان وہ ضروری تطابق کہ جو تاریخی میٹریالزم کا لازمہ ہے سوائے توہم اور کچھ نہیں۔

۴۔ آئیڈیالوجی میں طبقاتی منزل کا عدم تطابق

جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں تاریخی میٹریالزم کی رو سے تاریخ کے کسی بھی دور میں بنیاد کی بالائی تعمیر بنیاد پر سبقت نہیں لے جا سکتی لہٰذا ہر دور کے واقعات لازمی طور پر اس دور سے وابستہ ہوتے ہیں اور جب وہ دور ختم ہو جاتا ہے تو وہ واقعات بھی کہنہ اور منسوخ ہو جاتے ہیں اور تاریخ اپنے ریکارڈ میں اسے محفوظ کر لیتی ہے۔ واقعات، فلسفے، منصوبے، پیشینیاں، مذاہب اور یہ ساری چیزیں اسی دور کے جبری تقاضوں کی پیداوار

ہیں جس میں وہ ظہور پذیر ہوئی ہیں اور دوسرے دور کے تقاضوں کے ساتھ ان کا میل نہیں ہو سکتا۔
لیکن عملاً اس کے برعکس ثابت ہوا ہے۔ ادیان و مذاہب کا ذکر کیا، بہت سے فلسفے بہت سی شخصیتیں، بہت سے افکار اور بہت سے واقعات ایسے ہیں کہ جو اپنے دور یا اپنے طبقہ سے آگے نکل گئے ہیں۔ کتنے ایسے افکار ہیں کہ جنہیں وقت کے مادی تقاضوں کی تبدیلی نے چھپا دیا لیکن وہ آج بھی تاریخ بشریت کے افق پر تابندہ ہیں۔
عجیب بات یہ ہے کہ مارکس یہاں بھی اپنی بعض باتوں میں مارکسزم سے علیحدہ ہو گیا ہے وہ "جرمن آئیڈیالوجی" کی مشہور کتاب میں لکھتا ہے:
"گاہے گاہے، کبھی کبھار یوں لگتا ہے کہ اپنے ہم عصر تجربی روابط سے آگے نکل گئی ہے اس طرح کہ ہم بعد کے زمانے کے جھگڑوں میں اس سے قبل کے ماہرین نظریوں کی باتوں پر تکیہ کر سکتے ہیں۔"

۵۔ ثقافتی ترقی کا استقلال

تاریخی میٹریالزم کی رو سے معاشرے کی علمی اور ثقافتی بنیاد، سیاست، قضاوت اور مذہب کی طرح اقتصادی بنیاد سے وابستہ ہے اور اس سے ہٹ کر بطور مستقل کسی ترقی کا امکان نہیں۔ معاشرے کے پیداواری آلات اور اقتصادی بنیاد کی ترقی ہی علم کو آگے بڑھاتی ہے۔
سب سے پہلے ہمیں معلوم ہے کہ پیداواری آلات انسانی وجود کے بغیر ہرگز از خود ترقی نہیں کرتے۔ انسان، فطرت اور انسان کی کاوشگرانہ تجسسات مل جل کر پیداواری آلات کو ترقی اور تکامل سے ہمکنار کرتے ہیں۔ پیداواری آلات کی ترقی و تکامل کا انحصار انسان کی علمی اور فنی ترقی و تکامل پر ہے لیکن یہاں گفتگو یہ ہے کہ ان میں کون کس پر مقدم ہے، کیا انسان پہلے کوئی دریافت کرتا ہے اور پھر اسے عمل کی منزل میں لا کر صنعت کو پیدا کرتا ہے۔ یا۔ پہلے صنعت وجود میں آتی ہے اور پھر انسان دریافت کی طرف آتا ہے؟ بلاشبہ دوسری شق درست ہے۔

ظاہر ہے کہ فنی اصولوں اور علمی قوانین کی دریافت انسان کے تجربہ اور تجسس سے ہوتی ہے اگر انسان فطرت کو سمجھنے کی کوشش نہ کرے اور تجسس اور تجربے سے کام نہ لے تو وہ فطرت کے قوانین سے کسی علمی قانون کو دریافت نہیں کر سکتا اور کوئی فنی اصول اس کے ہاتھ نہیں لگ سکتا۔ بات یہ نہیں ہے۔ گفتگو اس امر میں ہے کہ تجسس اور تجربہ کے بعد کیا پہلے انسان کے اپنے اندر علمی رشد و نمو ہوتی ہے اور پھر وہ اپنے وجود کے باہر فنی آلات کی تخلیق کرتا ہے یا معاملہ اس کے برعکس ہے؟ بلاشبہ پہلی شق درست ہے

علاوہ بریں "رشد" یا "تکامل" کی تعبیر انسان کے لئے "حقیقی" اور فنی اور پیداواری آلات کے لئے ایک "مجازی" تعبیر ہے۔ حقیقی رشد و تکامل وہ ہے کہ جس میں ایک عینی حقیقت ادنیٰ سے اعلیٰ مرحلہ میں آئے اور مجازی رشد وہ ہوتا ہے کہ جہاں ایک عینی حقیقت اپنے مرحلہ کو تبدیل نہ کرے اور ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں نہ جائے بلکہ معدوم و منسوخ ہو جائے اور اس سے مختلف حقیقت اس کی جگہ لے لے۔

مثلاً بچے کا بڑا ہونا درحقیقت ایک حقیقی رشد و تکامل ہے لیکن جب کوئی استاد کسی کلاس کو پڑھا رہا ہو اور بعد کو اس سے زیادہ قابل اور زیادہ تجربہ کار استاد اس کی جگہ لے تو کلاس کی تدریسی حالت میں ترقی ہو گی اور جماعت تکامل پائے گی، لیکن یہ تکامل ایک مجازی تکامل ہو گی اوزار سازی کے معاملہ میں انسان کا تکامل ایک حقیقی تکامل ہے، واقعتاً انسان باطنی طور پر رشد و نمو پاتا ہے۔ اور تکامل سے ہمکنار ہوتا ہے۔ لیکن موٹر کاروں کے تکامل کی طرح جس میں ہر سال ایک نیا ماڈل نئی تکنیک کے ساتھ بازار میں آتا ہے، تکاملِ صنعت ایک مجازی تکامل ہے۔ یعنی اس میں ایک عینی حقیقت ادنیٰ سے اعلیٰ مرحلہ میں نہیں پہنچتی، گذشتہ سال کی موٹر موجودہ سال میں زیادہ آسائشات کی حامل نہیں ہوتی بلکہ معدوم و منسوخ اور رواج سے جدا ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ دوسری گاڑیاں لے لیتی ہیں۔

بعبارتِ دیگر ایک "ناقص" انسان کا خاتمہ ہوتا ہے اور دوسرا "کامل" فرد وجود میں

جگہ لے لیتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ ایک فرد دو ادوار میں نقص سے کمال کی طرف آئے، وہاں جہاں حقیقی اور مجازی تکامل ایک دوسرے کے دوش بدوش ہوں، ظاہر ہے کہ حقیقی تکامل اصل اور مجازی فرع ہوگی۔

یہ امر صرف فنی علوم کے سلسلے میں ہے۔ ڈاکٹری، نفسیات، عمرانیات، منطق، فلسفہ، ریاضی اور ان جیسے علوم میں ہرگز اس طرح کی یکطرفہ وابستگی کی تائید نہیں ہو سکتی علوم کے پیشرفت کی اقتصادی اور مادی حالت سے وابستگی، اقتصادی اور مادی حالت کی، علوم کی پیشرفت سے وابستگی جتنی ہے۔ جیسا کہ

کئے۔ شمواز۔ مارکسزم کے خلاف لکھتے ہوئے کہتا ہے:

"یقیناً مادی اور معاشی حالت کلچر کے عالیشان مظاہرات کی لازمی شرط ہے لیکن اتنی ہی یہ بات بھی مسلم ہے کہ معنوی اور اخلاقی زندگی ایک مستقل پیشرفت کی حامل ہے۔"[1]

اگر فرانس کے رہنے والے اگست کانٹ کے بیان سے اس ایک نقص کو دور کیا جائے جس میں وہ انسان اور انسانیت کو اس ذہن میں خلاصہ کرتا کہ جو انسان کی لطف معنویت اور اس کی انسانی صلاحیتوں کا ایک یونٹ ہے تو اس کا اجتماعی تکامل سے متعلق نظریہ مارکس کے نظریہ سے بدرجہا بہتر اور برتر ہے۔ اگست کانٹ کہتا ہے:

"تاریخ کی سماجی صورتیں ایک ایسے دقیق علمی جبر کی تابع ہیں کہ جو ناقابل اجتناب انقلاب کی صورت میں انسان کی ذہنی ترقیات کے تحت تسلط اجاگر ہوتی ہیں۔"[2]

---

[1]: تجدید نظر طلبی۔ ص ۲۳۹

[2]: عمرانیات میں فکر کے اساسی مراحل۔ ص ۱۰۲

۶۔ تاریخی میٹیریالزم خود اپنی تنسیخ کرتا ہے

تاریخی میٹیریالزم کی رو سے ہر فکر، ہر سوچ، ہر علمی یا فلسفی نظریہ، اور ہر اخلاقی نظام چونکہ ایک خاص مادی اور معاشی شرائط کی تجلی ہے اور اپنے مخصوص عینی شرائط سے وابستہ ہے لہٰذا اس کا اپنا کوئی مطلق اعتبار اور ساکھ نہیں بلکہ اس کا تعلق اس کے اپنے خاص زمانے سے ہے اور جب وہ زمانہ بیت جاتا ہے اور مادی اور معاشی شرائط میں تبدیلی آجاتی ہے تو وہ فکر، وہ سوچ، وہ فلسفی اور یا علمی نظریہ اور وہ اخلاقی نظام بھی اپنی صحت اور اپنا اعتبار کھو دیتے ہیں اور ان کی جگہ دوسری فکر اور دوسرا نظریہ لے لیتا ہے۔

اس بنا پر تاریخی میٹیریالزم بھی کہ جو بعض فلسفیوں اور بعض ماہرین عمرانیات کی طرف سے وجود پذیر ہوئی ہے اسی کلی قانون پر مشتمل ہے کیونکہ اگر یہ قانون اس کے شامل حال نہ ہو تو پھر کام میں استثنا آجاتا ہے اور ایسے علمی اور فلسفی قانون یا قوانین سامنے آتے ہیں کہ جو ٹھوس ہوں اور کسی معاشی بنیاد کے تابع نہ ہوں اور اگر وہ خود اس قانون کے تابع ہے تو پھر تاریخی میٹیریالزم قدر قیمت، صحت اور اعتبار کی رو سے فقط اس خاص اور محدود دور میں صادق آتا ہے جس میں کہ وہ جنم پاتا ہے۔ نہ اس سے پہلے کا دور اس کا ہوتا ہے اور نہ بعد کا۔ پس تاریخی میٹیریالزم بہر حال تنسیخ شدہ ہے

یعنی تاریخی میٹیریالزم ایک تھیوری، ایک فلسفی نظریہ اور بنیاد کی بالائی تعمیر کے عنوان سے یا تو اپنے غیر میں شامل ہے، خود اس میں نہیں کہ جس کی رو سے وہ خود اپنے آپ کو تنسیخ کرنے والا ہے یا پھر خود اپنے ساتھ اپنے غیر میں بھی شامل ہے لیکن ایک محدود دور کی قید کے ساتھ، دوسرے ادوار میں وہ نہ خود اس میں شامل ہے اور

نہ غیر ہیں۔ عین یہی اعتراض دیالکٹیکل میٹریالزم پر بھی وارد ہے کہ جو اصل حرکت اور اصل پیوستگی متقابل کو ہر چیز میں حتیٰ کہ علمی اور فلسفی اصول میں بھی شامل جانتا ہے اور ہم نے "اصول فلسفہ اور روش ریلزم" کی پہلی اور دوسری جلد میں اس پر اچھی خاصی گفتگو کی ہے۔ یہاں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ دنیا، دیالکٹیکل میٹریالزم اور معاشرہ تاریخی میٹریالزم کی نمائش گاہ ہے، کس قدر بے بنیاد گفتگو ہے!

تاریخی میٹریالزم پر دوسرے اعتراضات بھی عائد ہوتے ہیں۔ ہم فی الحال اس سے صرف نظر کرتے ہیں۔ میں حقیقتاً" اظہار تعجب کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ کوئی نظریہ اس حد تک بے اساس، بے بنیاد اور غیر علمی ہو اور اسی قدر اس کے علمی ہونے کا چرچا ہو۔ پبلسٹی کا آرٹ واقعاً" قابل دید ہے۔

....

اسلام اور تاریخی مادیت

کیا اسلام تاریخی مادیت کا حامی ہے؟ کیا تاریخی واقعات کی توجیہ و تحلیل میں قرآن کی منطق تاریخی مادیت پر مبنی ہے؟ بعض لوگوں کا خیال یہی ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ مارکس سے کم از کم ہزار سال پہلے قرآن محمدیؐ میں تاریخ کی توجیہ و تحلیل اسی بنیاد پر ہوئی ہے۔ عراق کے شیعہ اساتید میں ڈاکٹر علی الوردی جنہوں نے کئی ہنگامہ خیز، طوفانی کتابیں لکھی ہیں، جن میں مشہور کتاب "مہزلۃ العقل البشری" بھی شامل ہے۔ انہی لوگوں میں سے ہیں اور شاید یہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس مسئلہ کو چھیڑا ہے۔ آج کل بعض مسلمان صاحبان قلم کے نزدیک زبانِ اسلام سے اس طرح کی تاریخی تحلیل ایک طرح کی روشن فکری سمجھی جاتی ہے اور یہ اس دور کا ایک فیشن ہو گیا ہے۔

لیکن ہماری نگاہ میں جو لوگ اس طرح سوچتے ہیں وہ یا اسلام کو سمجھ نہیں پائے ہیں یا تاریخی میٹریالزم صحیح طور پر ان کے مطالعہ سے نہیں گزری ہے یا پھر دونوں کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ تاریخی میٹریالزم کے جن "پانچ مبانی" اور "چھ نتائج" کی ہم پہلے تشریح کر چکے ہیں۔ وہ اسلامی منطق سے واقف افراد کو یہ بتانے کے لئے کافی ہے کہ اسلامی منطق اور تاریخی میٹریالزم دو بالکل مختلف اور متضاد چیزیں ہیں۔

معاشرے اور تاریخ کے بارے میں یہ طرز تفکر خاص طور پر اس وقت جب اس پر اسلامی رنگ چڑھ جائے اور اسلام کا مہرِ اعتبار بھی اس پر ثبت ہو، کلچر، معارف اور

اسلامی نظریہ کے لئے انتہائی خطرناک ہے اور یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ جن مسائل نے اس توہم کو پیدا کیا ہے اور ممکن ہے لوگ اس کا شکار ہو کر یہ سمجھ بیٹھیں کہ اسلام ، اقتصاد کو بنیادی حیثیت دیتا ہے اور تاریخ کی ہویت کو مادی گردانتا ہے ، ہم انہیں سامنے لائیں اور ان کا جائزہ لیں ۔

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ جن مسائل کو ابھی ہم پیش کرنے چلے ہیں وہ ان سے کہیں زیادہ ہمہ گیر ہے جنہیں مذکورہ بالا افراد پیش کر چکے ہیں ۔

مذکورہ افراد نے دو تین آیتوں اور دو تین احادیث کو مستمسک قرار دیا ہے لیکن ہم ان مسائل کو بھی پیش کریں گے جنہیں ان لوگوں نے پیش نہیں کیا اور ممکن ہے بعد میں کبھی انہیں دلیل بنایا جائے ۔ اس طرح ہم اپنی بحث کو ایک جامع اور کامل صورت میں آپ کے سامنے پیش کریں گے ۔

٭ ٭ ٭

۱ ۔ قرآن نے بہت سے معاشرتی یا اجتماعی مسائل پیش کئے ہیں ۔ سماجی بحثوں میں ہم نے قرآن کے اجتماعی لغات سے تقریباً پچاس لغات کو گن رکھا ہے قرآن کے ان اجتماعی آیات کے مطالعہ سے جن میں یہ لغات استعمال ہوئے ہیں معاشرہ کچھ دو طبقاتی نوعیت کا دکھائی دیتا ہے ۔ قرآن ایک طرف سے معاشرے میں دو طبقاتی کیفیت کو مادی اساس پر یعنی مادی بہرہ مندیوں اور مادی محرومیوں پر پیش کرتا ہے اور ان میں سے ایک طبقہ کو "ملاء" (صاحب جاہ و جلال و تمکنت) ، مستکبر ، مسرف اور مترف اور دوسرے طبقہ کو "مستضعف" (ضعیف و ذلیل قرار دیئے جانے والے) ، "ناس" (عوام) ، "ذریہ" (چھوٹے ناقابل توجہ اور ملاء کے مقابل قرار پانے والے) ، "اراذل" اور "ارذلون" (اوباش اور بے سر و پا لوگ) [۱] (اس کا حوالہ صفحہ ۱۴۰ پر ملاحظہ ہو) کے عناوین سے یاد کرتا ہے

اوران دو طبقوں کو ایک دوسرے کے مقابل قرار دیتا ہے اور دوسری طرف سے معاشرے کے دو طبقاتی کیفیت کو معنوی مفاہیم کی بنیاد پر پیش کرتا ہے کہ جن میں سے ایک طبقہ کافروں، مشرکوں، منافقوں، فاسقوں اور مفسدوں کا ہے اور دوسرے طبقہ میں مؤمنین موحدین، متقین، صالحین، مصلحین، مجاہدین اور شہداء ہیں۔

اگر ہم قرآن مجید کی ان آیتوں پر غور کریں جن میں دو مادی اور دو معنوی طبقات کو پیش کیا گیا ہے تو ہم دیکھیں گے کہ پہلے مادی طبقہ اور پہلے معنوی طبقہ اور اسی طرح دوسرے مادی طبقہ اور دوسرے معنوی طبقہ کے درمیان ایک طرح کا تطابق پایا جاتا ہے، یعنی کافروں، مشرکوں، منافقوں اور فاسقوں کا گروہ وہی مستکبروں، مسرفوں، مترفوں طاغوتوں اور ملاء کے مفہوم میں آنے والے لوگوں کا گروہ ہے کوئی اور نہیں اور مؤمنین موحدین، صالحین اور مجاہدین کا گروہ وہی فقراء، مساکین، خدمتگار، مظلوم، محروم اور مستضعف لوگوں کا گروہ ہے کوئی اور نہیں پس مجموعی طور پر معاشرہ دو سے زیادہ طبقات کا حامل نہیں۔ ایک بہرہ مند، ظالم اور استعمارگر طبقہ کہ جس میں تمام کافرین آتے ہیں اور دوسرا مستضعف گروہ جو مومنین سے مرکب ہے اور اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ معاشرہ استضعافگر اور استضعاف شدہ طبقوں میں منقسم ہے اور اسی سے کافر اور مومن گروہوں کی تشکیل ہوئی ہے۔ استضعافگری شرک وکفر و نفاق و فسق و فجور سے ابھرتی ہے اور استضعاف شدگی توحید، صلاح، اصلاح اور تقویٰ سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔

اس تطابق کی وضاحت کے لئے کافی ہے کہ ہم سورۂ اعراف کی ان چالیس آیتوں کا مطالعہ کریں جو اٹھاونویں آیت " لقد ارسلنا نوحا الی قومہ " سے شروع ہو کر ایکسو

بقیہ اصفحہ ۱۳۹ : اس تعبیر کو قرآن مجید اپنی زبانی نہیں، مخالفین کی زبانی بیان کرتا ہے۔

بینتیسویں آیت "ودمرنا ما کان یصنع فرعون وقومہ وما کانوا یعرشون" پر ختم ہوتی ہیں۔ ان چالیس آیتوں میں حضرات نوح، ہود، صالح، لوط، شعیب اور موسیٰ کی داستانوں کا مختصر تذکرہ ہے۔ ان تمام داستانوں میں (سوائے لوط کی داستان کے) یہ بات دیکھنے میں آتی ہے کہ ان تمام پیغمبروں پر ایمان لانے والے لوگ مستضعف طبقے سے تعلق رکھنے والے ہیں اور جنہوں نے ان کی مخالفت کی ہے اور کفر اختیار کیا ہے ان کا تعلق ملاء ومتکبر طبقے سے ہے[۱] اس تطابق کو سوائے طبقاتی وجدان کے کہ جو تاریخی مادیت کا لازمہ ہے اور کوئی دلیل وتوجیہ نہیں۔ پس درحقیقت قرآن کی رو سے ایمان اور کفر کی ایک دوسرے کے مقابل محاذ آرائی دراصل اس محاذ آرائی کا پرتو ہے جو استضعاف شدگی اور استضعاف گری کے درمیان واقع ہے۔

قرآن اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ دارائی اور مالکیت کہ جسے وہ لفظ "غنیٰ" سے تعبیر کرتا ہے۔ طغیان اور سرکشی کا باعث ہے یعنی یہ چیز تواضع، فروتنی اور "سلم" کی ضد ہے جسے قرآن یوں بیان کرتا ہے: "انّ الانسان لیطغیٰ ان رّاٰہ استغنیٰ"[۲] اور جب انسان اپنے آپ کو بے نیاز اور دولتمند محسوس کرنے لگتا ہے تو باغی ہو جاتا ہے۔

---

[۱]: مزید معلومات کے لئے ملاحظہ فرمائیں: جناب رسالتمآبؐ پر ایمان لانے والے افراد کے بارے میں سورۂ کہف، آیت ۲۸۔ جناب نوح کے معتقدین کے بارے میں سورۂ ہود آیت ۲۷، اور سورۂ شعراء آیت ۱۱۱۔ جناب موسیٰ کے پیروکاروں کے بارے میں سورہ یونس آیت ۸۳۔ جناب شعیب پر ایمان لانے والوں کے بارے میں سورۂ اعراف آیت ۸۸ــ۹۰ جناب صالح کا ساتھ دینے والوں کے بارے میں سورۂ اعراف آیت ۷۵،۷۶ طوالت کلام سے بچنے کے لئے انہی آیتوں کا اشارہ کافی ہے۔

[۲]: سورۂ علق آیت ۷،

اور پھر ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن "مالکیت" کے بُرے اثرات کو واضح کرنے کے لئے قارون کی داستان کو پیش کرتا ہے۔ قارون قبطی نہیں سبطی تھا یعنی اس کا تعلق موسٰی کی قوم سے تھا اور انہی مستضعفین میں تھا جنہوں فرعون نے اپنے استضعاف میں لیا ہوا تھا لیکن یہی استضعاف شدہ شخص جب کسی نہ کسی طرح ایک عظیم دولت کا مالک بن جاتا ہے تو اسی مستضعف قوم کے خلاف شورش کرتا ہے جس میں کل تک وہ خود تھا۔

قرآن کہتا ہے: "انّ قارون کان من قوم موسیٰ فبغیٰ علیہم" قارون موسٰی کی قوم کا ایک فرد تھا کہ جس نے اپنے سے متعلق بنی اسرائیل کی مستضعف قوم پر بغاوت کی[۱] کیا یہ بات خود واضح نہیں کرتی کہ بغاوت کے خلاف پیغمبروں کی محاذ آرائی دراصل خود مالکیت، سرمایہ داری اور سرمایہ داروں کے خلاف محاذ آرائی ہے۔ قرآن اپنی بعض آیتوں میں اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ پیغمبر کے مخالف لیڈران کا تعلق "مترفین" کے طبقہ سے تھا یعنی اس طبقے سے جو ناز و نعمت میں غرق گویا تاریخ کے "تنعم زدہ" لوگ تھے۔ سورۂ صبا کی ۳۴ ویں آیت میں اس مفہوم کو ایک کلی اور بنیادی قانون کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ "وما ارسلنا فی قریۃ من نذیر الّا قال مترفوھا انّا بما ارسلتم بہ کافرون" ہم نے کسی گروہ میں کوئی ایسا ڈرانے والا نہیں بھیجا کہ وہاں کے مترفین نے اس کی مخالفت نہ کی ہو اور یہ نہ کہا ہو کہ ہم تمہاری رسالت اور تمہارے پیغام کے سرے سے مخالف اور انکاری ہیں یہ تمام باتیں اس چیز کو ظاہر کرتی ہیں کہ انبیاء اور ان کے مخالفین کی آپس میں محاذ آرائی اور کفر و ایمان کی ایک دوسرے کے خلاف صف آرائی دراصل استضعاف شدہ اور استضعاف گر طبقہ سے متعلق دو سماجی طبقات کی چپقلش کا ایک انعکاس ہے۔

۱: سورۂ قصص - آیت ۷۶

۲۔ قرآن نے اپنے مخاطبین کو "ناس" قرار دیا ہے اور "ناس" سے مراد عام اور محروم لوگ ہیں، قرآن کا یہ طریقہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن طبقاتی وجدان کا قائل ہے اور صرف محروم طبقہ کو دعوتِ اسلام قبول کرنے کے لئے ذی صلاحیت جانتا ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام محروم اور مستضعف لوگوں کا دین ہے اور اسلامی آئیڈیالوجی صرف اور صرف محروم طبقہ کو مخاطب کرتی ہے۔ اور از روئے اسلام یہ بھی ہویت تاریخ کی مادیت اور اقتصاد کے بنیادی حیثیت ہونے کے بارے میں ایک اور دلیل ہے۔

* * *

۳۔ قرآن نے اس کی تصریح کی ہے کہ تمام مصلحین، تمام مجاہدین، تمام شہداء اور بالآخر تمام انبیاء عوام الناس کے درمیان سے ابھرے ہیں۔ متنعم، بہرہ مند اور مرفہ الحال طبقہ ان سے دور ہوتا ہے۔ قرآن مجید جناب ختمی مرتبت کے بارے میں ارشاد فرماتا ہے: "ہوالذی بعث فی الامیین رسولا ...."[1]

اسی نے امت سے نسبت پانے والے لوگوں کے درمیان ایک رسول کو بھیجا، امت بجز محروم طبقے کے اور کوئی نہیں اور اسی طرح شہداء راہِ حق کے بارے میں ارشاد فرماتا ہے: "و نزعنا من کل امۃٍ شہیدًا فقلنا ھاتوا برھانکم"[2] یعنی ہر امت کے درمیان سے کہ جو عوام الناس کا وہی محروم طبقہ ہے۔ ہم ایک شہید کو اٹھائیں گے اور ان سے کہیں گے کہ اپنی دلیل اور اپنے گواہ ساتھ لاؤ۔ اقتصادی اور طبقاتی مقام کے ساتھ اقتصادی اور اجتماعی مقام کے تطابق کی ضرورت در اصل تحریکات اور انقلابات کے قائدین کو محروم طبقہ سے ابھارتی ہے اور یہ ضرورت صرف ہویت تاریخ کی مادیت اور اقتصاد کو بنیاد

---

[1]: سورۂ جمعہ۔ آیت ۲ ، [2]: القصص آیت ۷۵

قرار دینے کی صورت میں قابل توجیہ ہے۔

* * *

۴۔ قرآن میں انبیاء کا قیام اور معاشرے کے لیے اجتماعی راہ کا تعین بنیاد کی بالائی تعمیر نہیں بلکہ خود بنیاد ہے۔ قرآن سے استنباط ہوتا ہے کہ انبیاء کی رسالت اور بعثت کا مقصد معاشرے میں عدل، قسط، برابری اور مساوات کا قائم کرنا اور طبقاتی فاصلوں اور ان کے درمیان حائل دیواروں کو توڑنا ہے۔ تمام انبیاء ہمیشہ بنیاد سے چل کر کہ جو ان کی بعثت کا مقصد رہا ہے بنیاد کی بالائی تعمیر تک پہنچے ہیں۔ بنیاد کی بالائی تعمیرات یعنی عقائد، ایمان اخلاقی اصلاحات اور راہ و روش، انبیاء کا دوسرا مقصد رہی ہے جس کے لیے وہ بنیاد کی اصلاح کے بعد جستجو کرتے ہیں۔

جناب رسالتمآبؐ نے فرمایا "من لا معاش لہ لا معاد لہ" جس کے پاس معاش اور مادی زندگی نہیں اس کے پاس معنوی زندگی کا سرمایہ معاد بھی نہیں۔ یہ جملہ معاد پہ معاش اور معنوی زندگی پہ مادی زندگی کے تقدم کو ظاہر کرتا ہے اور معنوی زندگی کو بنیاد کی بالائی تعمیر اور مادی زندگی کو بنیاد کے عنوان سے پیش کرتا ہے۔ جناب رسالتمآبؐ کی ایک حدیث یہ بھی ہے جس میں آپؐ نے فرمایا: "اللھم بارک لنا فی الخبز، لولا الخبز ما تصدقنا ولا صلینا" خداوندا! ہمیں روٹی کے بارے میں برکت دے کہ اگر روٹی نہیں تو نہ زکواۃ ہے اور نہ نماز۔ یہ جملہ بھی معنویت کی مادیت سے وابستگی اور اس کی ثانویت کو ظاہر کرتا ہے۔

یہ جو آج اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ انبیاء کو بنیاد سے کوئی سروکار نہیں رہا ہے اور ان کی کوششیں صرف بنیاد کی بالائی تعمیر کی حد تک رہی ہیں وہ لوگوں کے عقیدہ، اخلاق، رفتار و کردار اور انہیں مؤمن بنانے کے درپے تھے۔ بنیاد سے انہیں کوئی غرض نہیں

تھی اور یا بنیادی امور کی حیثیت ان کے نزدیک ثانوی تھی یا پھر وہ یہ چاہتے تھے کہ لوگ مومن اور معتقد بنیں۔ ان کا خیال تھا کہ جب لوگ ایمان اور اعتقاد میں پختہ ہو جائیں گے تو پھر تمام کام خود بخود سنورنے لگیں گے۔ عدالت اور مساوات کا بول بالا ہوگا، استحصال پسند لوگ پھر جائیں گے اور محروموں اور مستضعفوں کے حقوق خود اپنے ہاتھ سے انہیں دیں گے، غرض یہ کہ انبیاء نے اپنے ایمان اور عقیدہ کے زور سے تمام مقاصد میں کامیابی حاصل کی ہے اور ان کے پیروکاروں کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ ان کی راہ اختیار کریں، ایک فریب اور دھوکہ ہے جسے استحصال پسند افراد اور ان سے وابستہ علماء نے انبیاء کی تعلیمات کو بے اثر کرنے کے لئے گڑھ گڑھا کر اس طرح معاشرے کے حوالے کیا کہ اب لوگوں کی اکثریت ان باتوں پر یقین کرنے لگی ہے۔ بقول مارکس: جو لوگ مادی مصنوعات صادر کرتے ہیں وہ معاشرے کے لئے فکری مصنوعات صادر کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں۔ جن کے ہاتھ میں معاشرے کی باگ ڈور ہوتی ہے وہ معاشرے کی سوچ پر بھی حکومت کرتے ہیں اور معنوی فرمانروائی بھی ان کے ساتھ ہوتی ہے۔" ملخصاً

انبیاء کا طریقہ کار اور ان کا منطقہ اکثریت کی موجودہ سوچ کے بالکل برعکس رہا ہے انبیاء نے پہلے معاشرے کو اجتماعی شرک، بے جا امتیازات، استضعافگری اور استضعاف زدگی جیسے اخلاقی، کرداری اور اعتقادی شرک سے نجات دلائی اور اس کے بعد اعتقادی توحید اور اخلاقی اور عملی تقویٰ تک پہنچے۔

قرآن انبیاء کے مخالفین کی منطق کو طول تاریخ میں، انبیاء اور ان کے پیروکاروں کی منطق کے برابر قرار دیا ہے۔ وہ بڑی وضاحت سے اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ مخالفین کی منطق ہمیشہ سے قدامت پرستانہ، روایت پسندانہ اور گذشتہ نگرانہ رہی ہے

جبکہ انبیاء اور ان کے پیروکار، مخالفین کے برعکس ہمیشہ تجدّد پسند، روایت شکن اور آئندہ نگر رہے ہیں۔ قرآن واضح کرتا ہے کہ پہلے گروہ نے ہمیشہ وہی منطق استعمال کی ہے جسے استحصال گر طبقہ، استحصال گر اور استحصال شدہ طبقوں میں بٹے ہوئے معاشرے میں اپنے مفاد کے پیش نظر استعمال کرتا ہے لیکن انبیاء اور ان کے ماننے والوں کی منطق وہی رہی ہے جو تاریخ کے محروم اور مظلوم لوگوں کی منطق تھی۔

قرآن کا گویا یہ التفات ہے کہ اس نے گذشتہ سے متعلق مخالفین اور موافقین کی منطق کو ہمارے لئے پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ ان دونوں گروہوں کی منطق کیا تھی صرف اس لئے کہ یہ دونوں منطق، خود ان دو گروہوں کی طرح طول تاریخ میں آج تک ایک دوسرے کے ساتھ چل رہے ہیں۔ اور قرآن مخالفین اور موافقین کی منطق کو آشکار کر کے ایک معیار ہمارے حوالے کرنا چاہتا ہے۔

قرآن میں ایسے بہت سے مقامات ہیں جہاں یہ دو منطق ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو آتے رہے ہیں۔ اہل تحقیق سورۂ زخرف کی چالیسویں سے پچاسویں آیت تک، سورۂ مؤمن کی ۲۳ سے ۴۴ آیت تک، سورۂ طٰہٰ کی ۴۹ سے ۷۱ آیت تک، سورۂ شعراء کی ۱۶ سے ۴۹ آیت تک اور سورۂ قصص کی ۳۶ ویں سے ۳۹ آیت تک اس موضوع کے سلسلے میں رجوع فرما سکتے ہیں۔ یہاں ہم سورۂ زخرف کی ۲۰ سے ۲۴ تک کی آیتوں کو بطور نمونہ لاکر ان کے بارے میں ایک مختصر توضیح پیش کرنا چاہتے ہیں:

"وقالوا لو شاء الرحمٰن ما عبدناھم ؕ مالھم بذٰلک من علم ان ھم الا یخرصون۔

ا۔ جرمن آئیڈیالوجی

ام آتیناھم کتاباً من قبلہٖ فھم بہٖ مستمسکون۔ بل قالوا انا وجدنا آباءنا
علیٰ امۃ و انا علیٰ آثارھم مھتدون۔ وکذٰلک ما ارسلنا من قبلک
فی قریۃ من نذیر الا قال مترفوھا انا وجدنا آباءنا علیٰ امۃ و انا علیٰ
آثارھم مقتدون۔ قال اولو جئتکم باھدیٰ مما وجدتم علیہ
آباءکم قالوا انا بما ارسلتم بہٖ کافرون۔

اور انہوں نے کہا اگر خدا چاہتا کہ ہم فرشتوں کی عبادت نہ کریں تو ہم نہیں کرتے ہوتے (لیکن آج جو کر رہے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی مرضی یہی ہے۔ مطلق جبر پسندی) ۔ یہ لوگ اس قسم کی جبر پسندانہ گفتگو کو ازروئے دانائی و ادراک یا علمی و منطقی بنیاد پر نہیں کرتے بلکہ فرض و تخمین سے کام لیتے ہیں۔ کیا ہم نے اس سے پہلے ان کے لئے کوئی ایسی آسمانی کتاب نازل کی ہے جس میں کسی قسم کی جبر پسندانہ گفتگو ہو اور انہوں نے اسے اختیار کیا ہو (ایسا کچھ بھی نہیں، اس میں نہ کسی جبری اعتقاد کا دخل ہے اور نہ کوئی ایسی آسمانی کتاب ہے جسے اس سلسلے میں دلیل بنایا جا سکے) بلکہ حقیقتاً ان کا کہنا یہ ہے کہ ہم نے اپنے باپ داداؤں کو جس راہ پر چلتے دیکھا ہے بس وہی ہماری راہ ہے۔ پیغمبر (ص) نے ان سے فرمایا اب اگر میں تمہارے لئے کوئی ایسی راہ اور کوئی ایسا طریقہ پیش کروں جو تمہارے باپ داداؤں کی راہ و روش سے زیادہ بہتر اور زیادہ برتر ہو تو (کیا یہ جانتے ہوئے کہ منطقی اعتبار سے میرا راستہ زیادہ صحیح اور زیادہ اصولی ہے) پھر بھی تم اپنے باپ داداؤں کی روش پر قائم رہو گے؟ انہوں نے کہا: ہم بہر حال تمہارے پیغام اور تمہاری رسالت کے منکر ہیں۔

ہم دیکھ رہے ہیں کہ انبیاء کے مخالفین بعض اوقات اس جبری منطق اور اس جبری قضا اور قدر سے کام لیتے ہیں جس پر ہمارا اختیار نہیں۔ یہ منطق جس طرح معاشرتی علوم ہمیں بتاتے ہیں موجودہ حالت سے ان فائدہ اٹھانے والوں کی منطق ہے جو نہیں چاہتے

حالات میں کسی قسم کی تبدیلی واقع ہو اور اسی لئے کبھی وہ قضاء و قدر کو بہانہ قرار دیتے ہیں اور کبھی باپ دادا کی سنت کا سہارا لیتے ہیں۔ کبھی گذشتہ کو مقدس اور قابل پیروی گردانتے ہیں اور گذشتہ سے کسی چیز کے تعلق کو صحیح ہونے کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور ہمیشہ قدامت پسند اور وقت حالات سے فائدہ اٹھانے والے لوگوں کی یہی منطق رہی ہے

ان کے مقابلے پر انبیاء روایت پرستی اور جبر پسندی کے بجائے زیادہ منطقی، زیادہ علمی اور زیادہ نجات بخش گفتگو کو پیش کرتے ہیں اور انبیاء کی پیش کردہ حجت و دلیل کے مقابل مخالفین کو بن نہیں پڑتی تو پھر وہ آخری بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں بہر حال جبر ہو کہ نہ ہو، رواتیوں کا احترام کریں یا نہ کریں تمہارا پیغام، تمہاری رسالت اور تمہاری آئیڈیالوجی ہمارے لئے ناقابل قبول ہے، آخر کیوں؟ اس لئے کہ تمہارا پیغام ہمارے طبقاتی اور اجتماعی موجودیت کی ضد ہے۔

* * *

۶۔ مستضعفین اور مستکبرین کے جھگڑے میں قرآن کا فیصلہ سب سے روشن اور سب سے واضح فیصلہ ہے کہ جہاں وہ فیصلہ کن کامیابی کو (جیسا کہ تاریخی میٹریالزم، دیالکتیکی منطق کی بنیاد پر خوشخبری دیتا ہے) مستضعفین کے حق میں جانتا ہے۔ قرآن اپنے اس فیصلے میں تاریخ کے جبری اور لازمی راستے کو پیش کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ وہ طبقہ کہ جو بالذات انقلابی خصلت کا حامل ہے اس طبقے کے ساتھ اپنے جھگڑے میں کہ جو بالذات اور اپنے طبقاتی موقف کی بناء پر قدامت پسند واقع ہوا ہے کامیابی سے ہمکنار ہوگا اور زمین کا وارث بنے گا:

"و نرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمۃ و نجعلهم الوارثین" (قصص ۵)[1]

ہم نے یہ ارادہ کر لیا ہے کہ تاریخ کے مستضعفین پر احسان سے کام لیں اور انہیں پیشوا

اور زمین کا وارث قرار دیں۔

سورۂ اعراف کی ایک سو سینتیسویں آیت میں بھی یہی کچھ گفتگو ہے:

"واورثنا القوم الذین کانوا یستضعفون مشارق الارض ومغاربھا التی بارکنا فیھا وتمت کلمة ربک الحسنیٰ علیٰ بنی اسرائیل بما صبروا ودمرنا ما کان یصنع فرعون وقومه وما کانوا یعرشون۔

ہم نے موعودہ برکت والی سرزمین کو ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک ان لوگوں کے حوالے کیا جنہیں زمین پر کمزور بنایا گیا تھا۔ بنی اسرائیل کے بارے میں اللہ کا وعدہ ان کے صبر کے مظاہرہ کی بنا پر بحسن وخوبی پورا ہوا اور جو کچھ فرعون اور اس کی قوم نے انجام دیا تھا۔ ان کی تمام بنائی اور بیش کی ہوئی چیزوں کو ہم نے نیست ونابود کر دیا۔

قرآن کا یہ اتخاذ فکر۔ کہ تاریخ، محروم، گرفتار اور استحصال شدہ لوگوں کی کامیابی کی راہ میں آگے بڑھتا ہے مکمل طور پر اس اصل سے منطبق ہے جسے ہم نے پہلے مادیت تاریخ سے استنتاج کیا تھا اور بتایا تھا کہ رجعت پسندی اور فرسودہ خیالی استحصال پسندی کی ذاتی خصلتیں ہیں اور چونکہ یہ خصلتیں فطرت کی تکاملی روایات کے خلاف ہیں لہٰذا مٹنے والی ہیں لیکن استحصال شدگی کی ذاتی خصلت روشن فکری، حرکت اور انقلاب ہے اور چونکہ یہ خصلت خلقت کے تکاملی روایات سے ہم آہنگ ہے اس لئے کامیاب ہے۔

یہاں ایک مقالے کے مختصر حصے اور اس سے حاصل شدہ نتائج کا تذکرہ نامناسب نہیں ہوگا جسے مسلمان روشن فکر افراد کے ایک ایسے گروہ نے مرتب کیا ہے جو روشن فکری

سے گزر کر مارکسزم تک پہنچے ہیں۔ اس مقالہ میں اوپر کی آیت کو عنوان قرار دے کر نیچے لکھا ہے "... یہاں سب سے زیادہ توجہ کو مبذول کرنے والی چیز خدا اور تمام مظاہر وجود کا مستضعفین کے حق میں اختیار موقف ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زمین کے مستضعف یا کمزور لوگ قرآنی تفکر کی بنیاد پر ایک ایسا محروم و بے بس طبقہ ہے جو اپنی تقدیر کے بارے میں جبری اور قہری اعتبار سے کسی کردار کا حامل نہیں ... " اس مفہوم کو سامنے رکھتے ہوئے نیز اللہ اور اس کے تمام مظاہر وجود کے موقف کو دیکھتے ہوئے یعنی وجود پر اس کے مطلق ارادے کی حکمرانی اور احسان کے پیش نظر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کون لوگ ہیں جو اس کے ارادے کو عملی جامہ پہنانے والے ہیں۔ اس سوال کا جواب بڑا واضح ہے۔ جب ہم معاشرے کی تقسیم کو کمزور اور طاقتور طبقوں میں کرتے ہیں اور پھر یہ بھی جانتے ہیں کہ خداوند عالم کا ارادہ ایک طرف تو زمین میں کمزور افراد کی وراثت و امامت سے پورا ہوتا ہے اور دوسری طرف استضعاف گر یا طاقتور نظام کی تباہی اس کے مقصد کو پورا کرتی ہے تو پھر صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ارادۂ الہی کو نمود عینی بخشنے والے لوگ یہی مستضعفین اور ان کے وہ باعزم روشن فکر پیغامبر ہیں کہ جو انہی میں سے اٹھتے ہیں۔

ایک اور بیان کے مطابق مستضعفین کے درمیان سے چنے گئے یہی وہ انبیاء[1] اور شہداء[2] ہیں کہ جو طاغوتی اور غارتگر نظام سے ٹکرانے کے لئے ابتدائی قدم اٹھاتے ہیں اور یہ وہ قدم ہوتے ہیں کہ جو مستضعفین کو امامت اور وراثت تک پہنچانے کے لئے راہ ہموار کرتے ہیں۔ یہ مفہوم درحقیقت توحیدی انقلابات اور تاریخی تبدیلیوں کے بارے میں ہماری قرآنی شناخت کا انعکاس ہے[3]۔ اور وہ یوں ہے کہ جس طرح توحیدی

۱، ۲ اور ۳ کے بارے میں تفصیل صفحہ ۱۵۱ پر ملاحظہ فرمائیں:-

انقلابات اجتماعی اعتبار سے زمین پر مستضعفین کی امامت اور ان کی وراثت کے گرد گھومتے ہیں اسی طرح اس تحریک کے رہبروں اور اس کام میں سبقت لے جانے والوں کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ مستضعفین میں سے ہوں اور معاشرے کا موقف اور اس کی آئیڈیالوجی بھی وہی مستضعفین کا موقف اور ان کی آئیڈیالوجی ہو۔

یہ گفتگو کئی مطالب پر مشتمل ہے:

الف۔ قرآن کی رو سے معاشرہ دو طبقات پر مشتمل ہے اور ہمیشہ استضعاف گر اور استضعاف شدہ طبقوں میں تقسیم ہوتا ہے۔

ب۔ ارادۂ الٰہی اگرچہ اس مقالہ کی رو سے خدا اور تمام نظام وجود کے اختیار موقف

بقیہ صفحہ ۱۵۰ : ۱ : فٹ نوٹ میں سورۂ جمعہ کی دوسری آیت "ہوالذی بعث فی الامیین رسولا" اور سورہ بقرہ کی ۱۲۹ آیت سے رجوع کیا گیا ہے جو اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ انبیاء کا تعلق "امتوں" سے ہے اور امتوں سے مراد محروم طبقے ہیں۔ ہم بعد میں اس استدلال کا جائزہ لیں گے۔

۲ : فٹ نوٹ میں سورۂ قصص کی ستانویں آیت "ونزعنا من کل امۃ شہیدا" کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور یہ فرض کیا گیا ہے کہ آیت اس مفہوم کو پیش کرتی ہے کہ اللہ کی راہ میں شہید ہونے والے ہمیشہ "امتوں" اور چھوٹے طبقوں سے ابھرتے ہیں۔ اس آیت کے بارے میں بھی ہم اپنے مقام پر گفتگو کریں گے۔

۳ : یہ لوگ اس بات کو منہ پر لائے بغیر کہ مارکس کی تاریخی میٹریالزم کا ساختہ بنا رہے ہیں اپنے تانے بانوں کو "قرآنی شناخت کے انعکاس کا روپوش دے کر پیش کر رہے ہیں۔

سے عبارت ہے، مستضعفین کی وراثت وامامت اور یہ تاریخ کے بے بس لوگوں کے حق میں کلی حیثیت کی حامل ہے اس میں موحد، مشرک، بت پرست اور مومن وغیر مومن کی کوئی قید و شرط نہیں ۔ یعنی آیت میں "الذین" کا جملہ استغراق کے لئے ہے اور عمومیت رکھتا ہے اور سنت الٰہی استضعاف گر پر مستضعف کی کامیابی سے عبارت ہے بالفاظ دیگر وہ جھگڑا جو پوری تاریخ کا احاطہ کیئے ہوئے ہے اس کی اصلی ماہیت محرومین اور ستمگروں کا ایک دوسرے کے ساتھ مناقشہ ہے اور قانون تکاملی عالم یہ ہے کہ محروم لوگ، ستمگروں پر کامیابی حاصل کریں ۔

ج ۔ ارادہ الٰہی خود مستضعفین کے ذریعے پورا ہوتا ہے کہ اور تمام رہبر، تمام پیشوا، تمام پیغمبر اور تمام شہدار لازمی طور پر مستضعف طبقہ سے ابھرے ہیں کسی اور طبقہ سے نہیں ۔

د ۔ ہمیشہ فکری مرکزوں، اجتماعی بنیادوں اور طبقاتی موقفوں کے درمیان تطابق اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے ۔

اس کے بعد ہم دیکھیں گے کہ اس آیت سے کس طرح تاریخ کے بارے میں کمیونسٹ مارکسزمی اصول نکلتے ہیں ؟ اور کس طرح قرآن نے مارکس سے ۱۲۰۰ سال پہلے اس کی فکر اور اس کے فلسفے کو قلمبند کیا ہے ؟ !

اب جبکہ تاریخ سے اس طرح کا گویا قرآنی نظریہ برآمد ہوا ہے تو ہم اپنے دور کی تاریخ کے تجزیہ میں اس نظریہ سے کیا نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں ؟ ان حضرات نے بطور نمونہ ایک فوری امر کی صورت میں اس گویا قرآنی اصل کے سہارے سے نتیجہ حاصل کرنے کی کوشش کی ہے اور علمار کی موجودہ تحریک کو بعنوان آزمائش سوء استفادہ قرار دیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں قرآن نے ہمیں تعلیم دی ہے کہ انقلاب کے رہبروں اور پیشواؤں کو لازمی طور پر مستضعف طبقہ سے ہونا چاہیئے لیکن آج ہم دیکھتے ہیں کہ وہ علمار جو "تاریخ کو تباہی سے ہمکنار کرنے والے تین نکاتی جہات" میں سے

ایک جہت تھے۔ آج اپنی اجتماعی پوزیشن بدل کر انقلابی ہو گئے ہیں تو پھر معاملہ کو کس طرح حل کیا جائے؟ آسان سی بات ہے ہمیں سختی کے ساتھ بغیر ہچکچاہٹ کے اعلان کرنا ہوگا کہ دال میں کچھ کالا ہے۔ حکمران پارٹی نے اپنے آپ کو معرض خطر میں دیکھ کر اپنے سے وابستہ علماء کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ انقلابی کردار ادا کریں تاکہ اس طرح ان کی کرسی بچ جائے۔ یہ ہے وہ نتیجہ جو مارکسزی نظریہ (معاف کیجئے قرآنی نظریہ) سے حاصل ہوا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ اس کا فائدہ کسے پہنچ رہا ہے؟

تنقید

مادیت تاریخ کی توجیہ میں قرآن کی نسبت سے جو کچھ بھی کہا گیا یا تو بنیادی طور پر غلط ہے یا پھر صحیح ہے مگر اس سے جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے وہ غلط ہے۔ گذشتہ استدلالوں کا ہم ایک دفعہ پھر جائزہ لینا چاہتے ہیں۔

اولاً: یہ جو کہا گیا ہے کہ قرآن نے معاشرے کو دو مادی اور دو معنوی طبقات میں تقسیم کیا ہے اور یہ دو طبقے ایک دوسرے کے ساتھ متطابق ہیں، یعنی قرآن کی رو سے کافرین، مشرکین، منافقین، فاسقین اور مفسدین کا تعلق ملاء، مستکبر اور جبار افراد کے طبقہ سے ہے اور اس کے برعکس مؤمن، موحد، صالح اور شہید۔ مستضعف اور محروم طبقے میں آتے ہیں اور کافروں اور مؤمنوں کی محاذ آرائی ظالموں اور مظلوموں کے ان اختلافات کا انعکاس ہے جو بنیاد میں رونما ہوئی ہے بالکل غلط ہے۔ ہرگز ایسا کوئی تطابق قرآن سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ عدم تطابق حاصل ہوتا ہے۔

قرآن اپنے تاریخی دروس میں ایسے مؤمنوں کو پیش کرتا ہے کہ جنہوں نے عین ملاء و مستکبر

طبقوں سے ابھر کر اسی طبقہ کے خلاف اور اس کے اقدار کی ضد پر استقامت کی ہے۔ مومن آل فرعون کہ جس کی داستان اسی نام سے منسوب ایک سورہ، یعنی سورۂ "مومن" میں آئی ہے اپنی مثالوں میں سے ایک مثال ہے اس کے علاوہ فرعون کی بیوی کا واقعہ بھی کہ جو فرعون کی شریک حیات تھی اور کوئی ایسی نعمت نہیں تھی کہ جس سے فرعون بہرہ مند ہو اور وہ نہ ہو، انہی داستانوں میں سے ہے جس کی طرف قرآن نے اشارہ کیا ہے۔

قرآن نے فرعون کے جادوگروں کے بارے میں کئی مقامات پر بڑے ولولہ خیز انداز میں تذکرہ کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ کس طرح انسان کی فطری حقیقت خواہی۔ جھوٹ، زور و زبردستی اور گمراہی کے خلاف شورش کرتی ہے اور اپنے تمام مفادات اور مال و منال پر بھی ٹھوکر لگاتی ہے اور فرعون کی اس دھمکی سے نہیں ڈرتی کہ وہ انہیں ایک طرف کے ہاتھ اور دوسری طرف کی ٹانگ کاٹ کر سولی پر چڑھا دے گا۔

بنیادی طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قیام از روئے قرآن ایک ایسا قیام ہے جو مادیت تاریخ کی تنسیخ کرتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ حضرت موسیٰ قبطی نہیں سبطی تھے، نسلاً بنی اسرائیل تھے۔ آل فرعون سے ان کا تعلق نہیں تھا، لیکن وہ بچپن ہی سے فرعون کے گھر پروان چڑھے اور شہزادوں کی طرح ان کی پرورش ہوئی لیکن اس کے باوجود انہوں نے اس فرعونی نظام کے خلاف بغاوت کی جس میں وہ خود بھی رہے تھے۔ انہوں نے تمام آسائشات کو ترک کیا اور پیر مدین کی گلہ بانی کو اپنی شاہزادگی پر ترجیح دی یہاں تک کہ مبعوث برسالت ہو گئے اور باضابطہ طور پر فرعون سے الجھ پڑے۔

جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بچپن میں یتیم اور آغاز جوانی تک غریب تھے جناب خدیجہ الکبریٰ سے شادی کے بعد آپ کی مالی حالت سنبھلی اور آپ مرفہ الحال ہوئے قرآن مجید اسی نکتہ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور کہتا ہے: "الم یجدک یتیما فاوی ووجدک عائلا فاغنیٰ" یہی

مرفہ الحالی کا زمانہ تھا، جب آپؐ نے عبادت و خلوت اختیار کی تاریخی مادیت کے اصول کے مطابق جناب رسالتمآبؐ کو اس زمانے میں ایک قدامت پسند فرد بن جانا چاہیے تھا لیکن یہی وہ دور تھا کہ جس میں آپؐ نے اپنی تحریک کا آغاز کیا اور مکہ کے سرمایہ داروں، سود خوروں، بردہ داروں اور اس بت پرستانہ نظام کے خلاف قدم علم کیا کہ جو اس زمانے کی زندگی کا مرقع تھی۔

اسی طرح مومنین، موحدین اور انقلاب گران توحید سب کے سب مستضعفین سے نہیں تھے۔ انبیاء استضعاف گر طبقوں سے ان فطرتوں کا شکار کرتے تھے جو کھوٹ سے خالی تھیں یا پھر نسبتاً کم کھوٹ ان میں پایا جاتا تھا اور انہیں اپنے خلاف اعمل توبہ میں یا اپنے طبقہ کے خلاف انقلابی عمل میں ابھارتے تھے۔ مستضعفین کا طبقہ بھی تمام کا تمام مومنین اور انقلابگرانِ توحید کے زمرہ میں نہیں رہا ہے۔

قرآن میں ایسے مختلف مقامات ہیں جن میں اس نے مستضعفین کے بعض گروہوں کی مذمت کی ہے اور انہیں کافروں کے زمرے میں قرار دے کر مشمولِ عذاب گردانا ہے[1]۔

پس نہ تمام مومنین کا تعلق مستضعف طبقے سے ہے اور نہ ہی تمام مستضعف، مومنین کے طبقے سے ہیں اور یہ تطابق محض ایک پوچ و بے معنی دعویٰ ہے۔ البتہ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ بلا شبہ پیغمبروں پر ایمان لانے والے طبقہ کی اکثریت کا تعلق ہمیشہ مستضعف طبقے یا کم از کم اس طبقے سے رہا ہے جو استضعافگری سے دور رہی ہے اور پیغمبروں کے مخالفین کی اکثریت ان لوگوں کی رہی ہے جو استضعافگر تھے۔

کیونکہ انسانی فطرت میں جو صلاحیتِ قبول رکھی گئی ہے اگرچہ وہ سب میں مشترک ہے

---

[1]: سورۂ نساء / ۹ ۔ سورۂ ابراہیم / ۲۱ ۔ سورہ سباء / ۳۱ تا ۳۷
سورۂ غافر / ۴۷ تا ۵۰

لیکن کھوٹ، آلودگی اور حالات کی دلفریبی نے استضعافگر، مسرف اور مترف طبقے کا راستہ روک لیا ہے اور ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ اپنے آپ کو ان آلودگیوں کے انبار سے باہر نکالیں اور یہ ایک مشکل کام ہے اور بہت کم لوگوں کو اس میں کامیابی نصیب ہوتی ہے، لیکن مستضعف طبقے کے سامنے ایسی کوئی چیز حائل نہیں بلکہ وہ علاوہ ازیں کہ فطرت کی آواز پر لبیک کہتا ہے اپنے ان حقوق کو بھی حاصل کر لیتا ہے جو اس سے چھین گئے تھے۔ ان کا اہل ایمان کے گروہ سے ملحق ہونا فال بھی ہے اور تماشا بھی۔ یہی وجہ ہے کہ پیغمبروں پر ایمان لانے والوں کی اکثریت مستضعفین سے ہے اور ان کے غیر اقلیت میں ہیں۔ لیکن تطابق کا مسئلہ جس صورت میں پیش ہوا ہے وہ محض لغو اور بے معنی ہے۔

تاریخی میٹریالزم کی بنیادوں اور سوریت تاریخ کے بارے میں قرآنی بنیادوں کے درمیان بڑا فرق ہے۔ بہ اعتبار قرآن روح ایک اصالت کی حامل ہے اور مادہ روح پر کسی طرح کا تقدم نہیں رکھتا، معنوی ضرورتیں اور معنوی کششیں انسانی وجود میں اصالت کی حامل ہیں اور مادی ضرورتوں سے ان کی کوئی وابستگی نہیں ہے۔ اسی طرح فکر بھی کام کے مقابل اصیل اور خالص ہے۔ انسان کی روحانی فطری شخصیت اس کی اجتماعی شخصیت پر فوقیت رکھتی ہے۔

قرآن فطری اصالت کا قائل ہے اور ہر انسان کے اندر حتیٰ فرعون جیسے مسخ شدہ انسانوں میں بھی ایک بالفطرۃ مقید انسان کو دیکھتا ہے اور مسخ ترین انسانوں میں بھی حق و حقیقت کی سمت میلان کو گو ضعیف سہی، ممکن جانتا ہے اور اسی لئے پیغمبران الٰہی کا کام پہلے درجہ میں یہ تھا کہ وہ ظالموں اور ستمگروں کی نصیحت کرتے رہیں تاکہ شاید اس عمل سے ان کے اندر کا مقید انسان اپنی بندشوں کو توڑ کر باہر نکل آئے اور پلید اجتماعی شخصیت کے خلاف، ان کی فطری شخصیت کو بیدار کرے اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ بہت سے موارد میں یہ کامیابی حاصل

ہوئی ہے اور "توبہ" اس کا نام ہے۔

جناب موسیٰ کو اپنی رسالت کے پہلے مرحلے میں یہ حکم ملتا ہے کہ فرعون کے پاس جائیں اور پہلے پند و نصیحت سے اس کی سوئی ہوئی فطرت کو بیدار کریں اور اگر اس میں کامیابی نہ ہو تو پھر مقابلہ پر اتر آئیں۔ جناب موسیٰ کی نظر میں فرعون نے ایک انسان کو اپنے اندر اور بہت سے انسانوں کو باہر کی دنیا میں قید کر رکھا ہے۔ حضرت موسیٰ کا پہلا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ فرعون کے اندر چھپے ہوئے مقید انسان کو اس کے خلاف ابھاریں۔ دراصل جناب موسیٰ اس فطری فرعون کو کہ جو ایک انسان یا کم از کم اس کا بچا ہوا نصف حصہ ہے اس اجتماعی فرعون کے خلاف ابھارنے پر مامور ہوتے ہیں جسے اجتماع نے جنم دیا ہے "اذھب الی فرعون انہ طغی فقل ھل لک الی ان تزکی و اھدیک الی ربک فتخشی"[۱]

قرآن ہدایت، ارشاد، تذکر، موعظہ، برہان اور منطقی استدلال کے لئے وزن اور قوت کا قائل ہے۔ قرآن کی رو سے یہ امور انسان کو متغیر کر سکتے ہیں اس کی زندگی اور شخصیت کو بدل سکتے ہیں اور اس میں ایک معنوی انقلاب پیدا کر سکتے ہیں۔ قرآن سوچ اور آئیڈیالوجی کے کردار کو محدود نہیں جانتا۔ اس کے برعکس مارکسزم اور میٹریالزم قیادت اور ہدایت کے کردار کو نفس طبقہ کے تنقسم طبقہ میں تبدیل ہونے تک محدود جانتا ہے یعنی طبقاتی تضادات کو خود آگاہی کی منزل تک پہنچا کر اس کا کام ختم ہو جاتا ہے

ثانیاً: یہ جو کہا گیا قرآن کا مخاطب "ناس" ہے اور "ناس" اور "محروم طبقہ" دونوں برابر ہیں اور اس رو سے مخاطب اسلام، محروم طبقہ ہے اور اسلامی آئیڈیالوجی، محروم طبقہ کی آئیڈیالوجی ہے اور اسلام اپنے پیروکاروں اور اپنے سپاہیوں کو صرف محروم طبقہ سے چنتا

---

[۱] نازعات / ۱۷ ـ ۱۹ ، سورہ طٰہٰ / ۴۴ ـ ۴۵ ایضاً

سے بالکل غلط ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مخاطب اسلام "ناس" ہے لیکن "ناس" کا مطلب کل انسان ہیں یہ ایک مجموعی گفتگو ہے جو تمام انسانوں کے لئے ہے، کسی لغت اور کسی مروجہ عربی زبان میں "ناس" محروم طبقہ کو نہیں کہا گیا ہے بلکہ طبقہ کا مفہوم اس میں آتا ہی نہیں ہے قرآن کہتا ہے: للہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا " یعنی صاحب استطاعت لوگوں پر فرض ہے کہ وہ حج بجا لائیں۔ کیا یہاں یہ مفہوم نکلتا ہے کہ اس سے مراد محروم طبقہ ہے؟ اسی طرح قرآن میں کثرت کے ساتھ "یا ایہا الناس" کے خطابات آئے ہیں اور کہیں بھی اس سے مراد محروم طبقہ نہیں ہے۔ قرآن کے تمام خطابات اسی نظریۂ فطرت سے ہم آہنگ ہیں جسے قرآن نے خود پیش کیا ہے۔

ثالثاً: قرآن کے بارے میں یہ بات بھی درست نہیں کہ قرآن اس بات کا مدعی ہے کہ تمام انبیاء، تمام قائدین اور تمام شہداء صرف مستضعف طبقے سے ابھرتے ہیں۔ قرآن نے ہرگز ایسی کوئی بات نہیں کی ہے۔

"ھو الذی بعث فی الامیین۔ ۔ ۔" کی آیت کو استدلال بنا کر یہ جو کہا گیا ہے کہ پیغمبر "امت" سے ابھرتا ہے اور "امت" لوگوں کا ایک طبقہ ہے بڑی مضحکہ خیز بات ہے "امیین" "امی" کی جمع ہے اور ناخواندہ کے مفہوم میں آتا ہے۔ "امی" "امت" سے نہیں "ام" سے منسوب ہے۔ اور پھر "امت" اس معاشرے کا نام ہے جس میں بہت سے گروہ مختلف طبقات کے امکان کے ساتھ باہم جی رہے ہوں۔ امت ہرگز لوگوں کے ایک طبقہ سے عبارت نہیں ہے۔ اس سے زیادہ مضحکہ خیز استدلال وہ ہے جو سورۂ قصص کی پچھترویں آیت سے دیا گیا ہے۔ آیت یہ ہے: "ونزعنا من کل امۃ شہیدا فقلنا ھاتوا برھانکم" اس آیت کی تفسیر اس طرح کی گئی ہے: ہم ہر امت (ہر طبقے) سے ایک شہید کو (اللہ کی راہ میں قتل ہونے والے کو) اٹھاتے ہیں یعنی ان سے ایک انقلابی شخص

کو ابھارتے ہیں اور پھر تمام امتوں سے کہتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے شہیدوں اور اللہ کی راہ میں قتل ہونے والی انقلابی شخصیتوں کو اپنے ساتھ لائیں۔

اولاً یہ آیت ایک دوسری آیت کا حصہ ہے اور ان دونوں کا تعلق قیامت سے ہے پہلے والی آیت یہ ہے: "ویوم ینادیهم فیقول این شرکائی الذین کنتم تزعمون" قیامت کا دن وہ ہوگا جس میں خدا مشرکوں کو آواز دے گا کہ کہاں ہیں وہ شرکاء جن کا تم مجھ پر گمان کیا کرتے تھے۔

ثانیاً "نزعنا" کا مطلب جدا کرنا ہے "ابھارنا اور اکسانا نہیں ہے۔

ثالثاً "شہید" کے معنی اس آیت میں خدا کی راہ میں قتل ہونے والا نہیں ہے بلکہ اعمال پر ناظر اور گواہ ہے اور قرآن مجید پیغمبر کو امت کے اعمال پر گواہ گردانتا ہے۔ قرآن میں کہیں بھی "شہید" کا لفظ اللہ کی راہ میں قتل ہونے والوں کے لئے نہیں آیا ہے۔ جنابِ رسالتمآب اور ائمہ طاہرین علیہم السلام نے اسے آج ہی کے رائج مفہوم میں استعمال کیا ہے لیکن قرآن میں یہ لفظ اس مفہوم میں نہیں آیا ہے۔ پس یہ بات ہماری نظر سے گزر رہی ہے کہ کس طرح مارکسی نامربوط نظریہ کی توجیہ کے لئے قرآن کی آیتوں کو مسخ کیا جارہا ہے۔

رابعاً: انبیاء کے ہدف کے بارے میں کہ وہ کیا ہے؟ کیا ان کا پہلا اور اصلی ہدف عدل و قسط کو قائم کرنا ہے یا بندے اور خدا کے درمیان ایمان اور معرفت کی برقراری ہے یا پھر یہ دونوں ہی باتیں ہیں یعنی انبیاء بہ اعتبار ہدف "ثنوی" ہیں یا کوئی اور شق بروئے کار ہے! ہم نے "نبوت" کی بحث میں اس پر گفتگو کی تھی اور اب پھر دہرانا نہیں چاہتے اس منزل پر ہم موضوع کو پیغمبروں کے کام کی "روش" اور "میتھڈ" کے اعتبار سے پرکھنا چاہتے ہیں، جیسا کہ ہم بھی توحید کے مباحث میں بھی عرض کر چکے ہیں، انبیاء نہ تو بعض متصوفین کے اندازِ فکر کے مطابق انسان کی اصلاح کے لئے اپنی تمام کوششوں کو اس پر صرف کرتے تھے

کرا سے باطنی طور پر آزاد بنا ئیں تاکہ وہ اشیاء سے اپنا رشتہ توڑ لے اور نہ ہی بعض مادی مکاتیب کی طرح باطنی روابط کی اصلاح و تعدیل کے لئے ظاہری یا بیرونی اصلاح و تعدیل کو کافی سمجھتے تھے۔ قرآن نے ایک جملے میں اس مسئلہ کو حل کر دیا ہے:

تعالوا الی کلمةٍ سوآءٍ بیننا و بینکم الّا نعبد الّا اللہ ولا نشرک بہ شیئاً ولا یتّخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللہ[1]:

لیکن گفتگو اس باب میں ہے کہ کیا انبیاء اپنا کام اندر سے آغاز کرتے ہیں یا باہر سے؟ کیا پہلے وہ عقیدے، ایمان اور معنوی ولولہ کی راہ سے اندرونی یا باطنی انقلاب کا آغاز کرتے ہیں اور ان لوگوں کو جو توحیدی فکری، احساسی اور عاطفی انقلاب سے بہرہ مند ہوئے ہیں، انہیں اجتماعی توحید، اجتماعی اصلاح اور عدل و انصاف کی برقراری کے لئے ابھارتے ہیں؟ یا پہلے مادی لیوروں پر دباؤ ڈال کر یعنی محرومیتوں، دھوکہ بازیوں اور ظلم و زیادتیوں پر لوگوں کی توجہ مرکوز کر کے انہیں حرکت میں لاتے ہیں اور اجتماعی شرک اور اجتماعی بے جا امتیازات کا قلع قمع کرنے کے بعد وہ ایمان، عقیدہ اور اخلاق کی جستجو میں اٹھ کھڑے ہوتے ہیں؟

انبیاء اور اولیاء الٰہی کی روش پر تھوڑی سی توجہ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ وہ اپنا کام مصلحوں اور بشری اصلاح کے مدعیوں کے خلاف فکر، عقیدہ، ایمان، معنوی اضطرار، عشق الٰہی اور مبداء اور معاد کے تذکرہ سے شروع کرتے ہیں۔ سورتوں کی ترتیب، قرآن مجید کی نازل شدہ آیتوں کا

---

[1]: سورۂ آل عمران / ۶۴ " اے اہل کتاب ایک ایسی بات کی طرف آ جاؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے کہ ہم سوائے خدا کے کسی کی پرستش نہ کریں اور اس کا کسی کو شریک نہ بنائیں اور حقیقی خدا کو چھوڑ کر ہم میں کوئی کسی کو پروردگار نہ بنا سکے۔"

مطالعہ کہ وہ کن مسائل سے شروع ہوئی ہیں اور اسی طرح جناب رسالتمآبؐ کی سیرت کہ انہوں نے اپنی تیرہ سالہ مکی زندگی اور دس سالہ مدنی زندگی میں کن مسائل پر توجہ دی اس موضوع پر کافی روشنی ڈالتی ہے۔

خامساً: یہ ایک فطری بات ہے کہ پیغمبر کے مخالفین قدامت پسندانہ منطق کے حامل تھے لیکن اگر اس بات کو قرآن سے استنباط کیا جاتا اور وہاں دیکھا جاتا کہ پیغمبروں کے تمام مخالفین بلا استثناء اس منطق کے حامل تھے تو یہ بات بھی سامنے آتی کہ ان تمام مخالفین کا تعلق باحیثیت مرفہ الحال اور استحصال پسند طبقہ سے تھا۔ قرآن سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ منطق ان سرداروں اور مخالفوں کی منطق رہی ہے جنہیں ملاء و مستکبر کہا جاتا ہے اور وہ لوگ جن کے ہاتھوں میں بقول مارکس معاشرے کے مادی اجناس کی کنجی تھی ان فکری اجناس کو دوسروں تک پہنچاتے تھے۔ اور یہ بات بھی فطری ہے کہ پیغمبروں کی منطق فکری، تعقلی اور تقالید و روایات سے پاک رہی ہے اور ایسا ہونا بھی چاہیئے۔ لیکن اس کی وجہ ہرگز یہ نہیں ہے کہ طبقاتی محرومیتوں، مظلومیتوں اور استضعاف شدگیوں نے ان کے ضمیر اور وجدان کو ایسا بنا دیا ہو اور یہ منطق ان کی محرومیوں کا لازمی اور فطری انعکاس ہو۔ بلکہ یہ اس لئے تھا کہ انہوں نے منطق، تعقل، عواطف اور انسانی احساسات کی آغوش میں پرورش پائی اور انسانیت نے انہیں رشد و کمال تک پہنچا دیا۔ یہ بات ہم بعد میں بتائیں گے کہ انسان جس قدر انسانیت میں رشد و کمال کی منزلیں طے کرے گا اتنا ہی فطری اور اجتماعی ماحول سے کٹتا جائے گا اور مادی شرائط سے اس کی وابستگی کم ہوتی جائے گی اور وہ وارستگی اور استقلال کی منزل حاصل کرے گا۔ پیغمبروں کی مستقل منطق اس بات کی متقاضی رہی ہے کہ وہ عادات و روایات و تقالید کے پابند نہ ہوں اور لوگوں کو بھی ان روایات اور اندھی تقالید سے باز رکھیں۔

سادساً: استضعاف کے بارے میں بھی جو کچھ کہا گیا وہ بھی قابل قبول نہیں۔ ایک کہانی

اس لیے کہ اولاً قرآن نے اپنی دوسری آیتوں میں بڑی صراحت کے ساتھ تاریخ کی سرنوشت اور اس کے سرانجام کو تکامل کی گفتگو کے ساتھ کسی اور صورت سے بیان کیا ہے اور وہ آیتیں اس آیت کے مفاد کی شارح اور مفسر ہیں اور اسے مشروط بناتی ہیں۔ ثانیاً "رائج و معمول باتوں کے خلاف استضعاف کی آیت۔ نے کسی کلی اصل کو پیش نہیں کیا ہے تاکہ اس ضمن میں آنے والی آیتوں کے ساتھ مقائیسہ کی منزل میں کسی تفسیر و توضیح یا اصیانا" آیت کو مشروط بنانے کی ضرورت نہ ہو۔ یہ آیت اپنی پہلی اور بعد کی آیت سے متصل ہے اور ان متصلہ آیتوں پر توجہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ آیت جس طرح کہ اس سے استدلال کیا گیا ہے اصل کلی کا مقام نہیں رکھتی۔ پس اس آیت کے بارے میں ہماری بحث دو حصوں میں منقسم ہے پہلے حصے میں ہم اس آیت کو اس کی پہلی اور بعد کی دس آیتوں سے جدا کرتے ہیں اور یہ فرض کر لیتے ہیں کہ یہ ایک تاریخی کلی اصل ہے اس کے بعد اس کا ان دوسری آیتوں کے ساتھ موازنہ کرتے ہیں جو اس آیت سے استفادہ کئے جانے والے اصل کے خلاف دوسری تاریخی اصل کی حامل ہیں اور پھر یہ دیکھتے ہیں کہ اس مجموعے سے ہمیں کیا حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے حصے میں گفتگو کا موضوع یہ ہوگا کہ یہ آیت بنیادی طور پر جس طرح کہ اس سے استدلال کیا گیا ہے تاریخی کلی اصل کی حامل نہیں ہے۔

اور اب پہلے حصہ پر گفتگو ہوتی ہے۔ قرآن مجید کی بعض آیتوں میں تاریخ کی سرنوشت اس کے سرانجام اور نیز تکامل کے بارے میں گفتگو ہے اور یہ اسی وقت میسر ہوگا جب بے ایمانی پر ایمان، فجور پر تقویٰ، بدعنوانی پر صلاح اور ناشائستہ عمل پر شائستہ عمل کی کامیابی ہوگی سورہ نور کی پچپنویں (۵۵) آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

وعد اللہ الذین امنوا منکم وعملوا الصّٰلحٰت لیستخلفنّھم فی الارض کما استخلف الذین من قبلھم ولیمکّننّ لھم دینھم

الذی ارتضیٰ لھم ولیبدّلنّھم من بعد خوفھم امنا یعبدوننی لا یشرکون بی شیئاً"

اس آیت میں جن لوگوں کو خلافت اور وراثتِ ارض کا وعدہ کیا گیا ہے اور انہیں کامیابی کی خوشخبری دی گئی ہے، شائستہ کار مؤمن ہیں۔ اس آیت میں استضعاف کی آیت کے برخلاف جس میں استضعاف شدگی اور محرومیت و مظلومیت پر تکیہ کیا گیا ہے، ایک طرح کے عقیدے، ایک طرح کے ایمان اور ایک طرح کے رفتار و کردار کی کامیابی اور آخری تسلط کا وعدہ کیا گیا ہے بہ عبارت دیگر اس آیت میں ایماندار حقیقت پسند اور راست کردار انسان کی کامیابی کا اعلان ہوا ہے۔ اس کامیابی میں جس چیز کی نوید دی گئی ہے وہ ایک استخلاف یعنی حصول حکومت اور پچھلی طاقتوں کا خاتمہ ہے اور دوسرے استقرار دین یعنی عدل، عفاف، تقویٰ، شجاعت ایثار، محبت، عبادت، اخلاص اور تزکیۂ نفس وغیرہ پر مشتمل اسلام کے اجتماعی اور اخلاقی اقدار کی وجود پذیری اور تیسرے عبادت یا اطاعت سے ہر طرح کے شرک کی نفی ہے۔

سورۂ اعراف کی ایک سو اٹھائیسویں (۱۲۸) آیت میں بھی یہی تذکرہ ہے:

"قال موسیٰ لقومہ استعینوا باللہ واصبروا ان الارض للہ یورثھا من یشاء من عبادہ والعاقبۃ للمتّقین۔"

جناب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ وہ خدا سے استعانت طلب کرے اور صابر رہے بیشک زمین ملک الٰہی ہے اور وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے اس کا وارث بناتا ہے (ولیکن) عاقبت وانجام متقین کے لئے ہے، یعنی سنتِ الٰہی یہ ہے کہ متقین ہی زمین کے وارث بنیں۔

سورۂ انبیاء کی ایک سو پانچویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے:

"ولقد کتبنا فی الزّبور من بعد الذکر انّ الارض یرثھا

عبادی الصّٰلحون"

"ہم نے زبور میں بعد اس کے کہ کسی اور کتاب میں ایک دفعہ پہلے بھی یاد دہانی کرائی تھی یہ لکھ دیا ہے کہ زمین کی وراثت میرے شائستہ کار بندوں کو ملے گی۔" اس ضمن میں اور بھی آیتیں ہیں۔

اب ہم کیا کریں؟ استضعاف کی آیت کو لیں یا استخلاف اور ان چند دوسری آیتوں کو؟ کیا ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ یہ دو طرح کی آیتیں اگرچہ ظاہراً دو مفہوم کی حامل ہیں لیکن ایک حقیقت کو پیش کرتی ہیں اور وہ یوں کہ مستضعفین درحقیقت وہی مومنین، صالحین اور متقین ہیں جن کا ذکر دوسری آیتوں میں آیا ہے۔ استضعاف ان کا طبقاتی اور اجتماعی عنوان ہے اور ایمان، عمل، صلاح اور تقویٰ آئیڈیالوجیکی عنوان؟ ہرگز نہیں۔

کیونکہ اولاً ہم نے پہلے یہ بات ثابت کر دی تھی کہ تطابق عناوین کا نظریہ باعتبار قرآن صحیح نہیں ہے قرآن کی رو سے ممکن ہے بعض گروہ مومن ہوں مگر مستضعف نہ ہوں اور اسی طرح مستضعف ہوں مگر مومن نہ ہوں اور قرآن نے دونوں گروہوں کی شناخت کرائی ہے۔ البتہ جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں ایک طبقاتی معاشرے میں جب عدل، ایثار اور احسان وغیرہ سے متعلق الٰہی قدروں پر مبنی توحیدی آئیڈیالوجی کا اعلان ہوتا ہے تو اس پر ایمان لانے والوں کی اکثریت مستضعفین سے ہوتی ہے کیونکہ ان کی راہ ان رکاوٹوں سے پاک ہوتی ہے جو مخالف طبقہ میں پائی جاتی ہے لیکن کبھی بھی مؤمن طبقہ مستضعف طبقہ پر منحصر نہیں۔

ثانیاً ان دونوں آیتوں میں سے ہر ایک آیت تاریخ سے متعلق دو مختلف میکانزم کو پیش کرتی ہے۔ استضعاف کی آیت تاریخ کی راہ سیر کو طبقاتی کشمکش سے عبارت جانتی ہے اور حرکت سے متعلق میکانزم کو استضعاف گروں کی طرف سے پڑنے والا دباؤ، اس طبقہ کی بالذات رجعت پسندی اور استحصال کے سبب استحصال کے شکار افراد کا انقلابی جذبہ قرار دیتی ہے

جس میں کامیابی بالآخر استضعاف شدہ طبقہ ہی کی ہوتی ہے خواہ وہ ایمان اور عمل صالح سے بہرہ مند ہو کر نہ ہو اور اس میں فی الشل وتنیام اور کمپوچیا وغیرہ کے استحصال شدہ عوام بھی آجاتے ہیں اور اگر ہم الہی رخ سے اس آیت کے مفاد کی توضیح کرنا چاہیں گے تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ یہ آیت " وَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظّٰلِمُونَ "[۱] کی آیت کے مطابق مظلوم سے اصل حمایت حق یعنی عدل الہٰی کو کھا جانا چاہتا ہے۔ استضعاف کی آیت سے رونما ہونے والی وراثت و امامت " عدل الہٰی " کا مظہر ہے۔

لیکن استخلاف اور اس سے مشابہ آیتیں تاریخ سے کسی اور طرح کا میکانزم کو پیش کرتی ہیں اور ایک ایسے اصل کا تذکرہ کرتی ہیں جو عدل الہی سے زیادہ جامع اور زیادہ مکمل ہے اور اس میں عدل الہٰی بھی آجاتی ہے۔

وہ میکانزم جو یہ اور اس سے مشابہ آیتیں پیش کرتی ہیں وہ یہ ہے کہ دنیا کی تمام مادی اور منفعتی ماہیت رکھنے والی جنگوں میں اگر کوئی للّٰہی، فی اللّٰہی، مقدس اور مادی منفادات سے پاک کوئی جنگ ہے تو وہ یہ جنگ ہے جس کی قیادت انبیاء اور پھر ان کی پیروی میں اہل ایمان نے کی اور اس قسم کی جنگوں نے انسانی تمدن اور بشریت کو آگے بڑھانے میں مدد دی ہے صرف یہی وہ جنگیں ہیں جن کو حق و باطل کی جنگ کہا جا سکتا ہے اور انہی جنگوں نے تاریخ کو باعتبار انسانیت اور باعتبار معنویت آگے بڑھایا ہے۔ ان جنگوں کا اصل محرک کسی طبقہ کا دباؤ نہیں ہے بلکہ حقیقت کی طرف فطری تمایل، نظام وجود کی حقیقی شناخت اور عدالتخواہی یعنی معاشرے کی حقیقی تعمیر اس کے اصل عامل ہیں۔

مظلومیتوں اور محرومیتوں کے احساس نے انسان کو آگے نہیں بڑھایا ہے بلکہ حصول کمال

---

[۱] : سورۂ ابراہیم / ۴۲

کے فطری احساس نے اسے یہ راستہ دکھایا ہے۔

انسان کی حیوانی صلاحتیں انجام تاریخ میں وہی ہیں جو آغاز میں تھیں اور تاریخ کے پورے سلسلے میں کوئی نیا رشد و نمو اسے حاصل نہیں ہوا ہے لیکن انسان کی انسانی صلاحیتیں بتدریج آگے بڑھ رہی ہیں اور آگے چل کر وہ اور بھی اپنے آپ کو مادی اور اقتصادی قیود سے چھڑا کر عقیدہ و ایمان سے منسلک ہو گا۔ وہ سطح جس پر تاریخ نے ترقی کی اور کمال تک پہنچا مادی، مفاداتی اور طبقاتی نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق آئیڈیولوجیکی، الہی اور ایمانی مبارزات سے ہے اور یہی وہ فطری میکانزم ہے جس میں انسان نے ترقی کی اور نیکوں، پاکیزہ لوگوں اور راہ حق کے مجاہدوں نے کامیابی حاصل کی۔

اب رہی بات اس کامیابی کے الہی پہلو کی۔ الہی پہلو سے جو چیز بسلسلۂ تاریخ میں ظہور پذیر ہو کر تکامل کی منزلوں سے گزرتی ہے اور انجام تاریخ میں انتہا کو پہنچتی ہے وہ "ربوبیت" اور "رحمت" الہی کا ظہور اور اس کی تجلی ہے اور یہی تکامل موجودات کا تقاضا کرتی ہے، صرف عدل الہی نہیں کہ جو "صلہ" کی مقتضی ہے۔ بعبارت دیگر جس بات کی خوشخبری دی گئی ہے وہ خدا کی ربوبیت، رحیمیت اور اس کے اکرمیت کا ظہور ہے صرف جباریت منتقمیت نہیں۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ استضعاف، استخلاف اور اس سے مشابہ آیتوں میں ہر آیت کا ایک خاص مفہوم ہے۔ کامیاب طبقہ کے اعتبار سے، اس راہ سیر کے اعتبار سے جسے تاریخ طے کر کے کامیابی تک پہنچتی ہے، میکانزم یعنی تاریخ کو حرکت میں لانے والے عامل کے اعتبار سے الہی پہلو یعنی مظہر اسماء الہی کے اعتبار سے ہر آیت اپنا ایک خاص مفہوم رکھتی ہے اور ضمناً یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ استخلاف کی آیت اپنے نتائج کے اعتبار سے زیادہ جامع ہے استخلاف کی آیت کے مقابل میں استضعاف کی آیت سے حاصل ہونے والی چیز جزئی بلکہ بہت معمولی ہے۔ استضعاف کی آیت دفع ظلم یا مظلوم سے اللہ کی حمایت کے جس مفہوم کو

پیش کرتی ہے وہ استخلاف کی آیت کے مفاہیم کا ایک حصہ ہے۔

اب ہم آیۂ استضعاف کے بارے میں بحث کے دوسرے حصے کو چھیڑتے ہیں:

حقیقت تو یہ ہے کہ استضعاف کی آیت نے ہرگز کسی کلی اصل کو پیش نہیں کیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے نہ تو تاریخ کے راہ سیر کی توضیح کی ہے اور نہ تاریخی میکانزم کے بارے میں کوئی اشارہ کیا ہے اور نہ ہی تاریخ کی کامیابی کو مستضعفوں کے حصے میں اس اعتبار سے کہ وہ مستضعف ہیں دیا ہے۔ یہ اشتباہ کہ یہ آیت ایک کلی اصل کو پیش کرتی ہے اس لئے ہوا کہ اس آیت کو اپنی پہلی اور بعد کی مرتبت آیت سے جدا کر کے "الذین" کو "الذین استضعفوا" کے مفہوم میں مفید عموم اور سب کے شامل حال بنا دیا ہے اور پھر اس سے ایک ایسی اصل کا استنباط کیا ہے جو آیۂ استخلاف کے حقیقی مفہوم کی ضد ہے اور اب ہم ان تینوں آیتوں کو پیش کرتے ہیں:

"انّ فرعون علا فی الارض وجعل اھلھا شیعاً یستضعف طائفۃً منھم یذبّح ابنائھم ویستحیی نسائھم انّہ کان من المفسدین۔ ونرید ان نمنّ علی الذین استضعفوا فی الارض ونجعلھم ائمّۃً ونجعلھم الوارثین۔ ونمکّن لھم فی الارض ونُری فرعون وھامان وجنودھما منھم ما کانوا یحذرون"[1]

یہ تینوں آیتیں ایک دوسرے سے مرتبط ہیں اور مجموعاً ایک ہی مفہوم کو پیش کرتی ہیں۔ ان تینوں مرتبط آیتوں کا مفہوم یہ ہے: فرعون نے زمین پر برتری حاصل کی اور زمین کے باسیوں کو گروہوں میں بانٹ دیا۔ ان گروہوں میں سے ایک گروہ کو وہ کمزور رکھتا تھا، ان کے بیٹوں کو ذبح کیا کرتا تھا اور (صرف) ان بیٹیوں کو باقی رکھتا تھا، وہ مفسدوں میں سے تھا۔ حالانکہ ہمارے

---

[1] سورۂ قصص / ۴، ۶

ارادے میں یہ بات تھی کہ ہم فرعون کی طرف سے کمزور بنائے جانے والے انہی لوگوں پر احسان کریں، ان کو پیشوا بنائیں، انہیں وارث قرار دیں اور اس سرزمین میں ان کو تسلط عطا کریں اور فرعون (اس کے وزیر) ہامان اور ان دونوں کے لشکر کو وہ کچھ دکھا دیں جس کا وہ خوف کیا کرتے تھے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ " ونمکن لہم فی الارض " کا جملہ اور تیسری آیت کے " ونری فرعون وہامان . . . " کا جملہ دونوں دوسری آیت کے " ان نمن " کے جملے کا عطف ہیں اور اس کے مفہوم کو مکمل کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں آیتوں کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری آیت کا دوسرا جملہ " ونری فرعون و ہامان " پہلی آیت کے مفہوم سے متصل ہے اور فرعون کی سرنوشت کو جس کی جباریت پہلی آیت میں بیان ہو چکی ہے پیش کرتی ہے، پس تیسری آیت کو پہلی آیت سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور چونکہ تیسری آیت دوسری کی عطف اور اس کو اتمام تک پہنچانے والی ہے لہٰذا دوسری آیت بھی پہلی آیت سے جدا نہیں ہو سکتی۔

اگر تیسری آیت نہ ہوتی یا اس میں فرعون و ہامان کی سرنوشت کا تذکرہ نہ ہوتا تو یہ ممکن تھا کہ دوسری آیت کو پہلی آیت سے جدا کر دیا جائے اور اس سے ایک کلی اصل کے طور پر استفادہ کیا جائے لیکن ان تینوں آیتوں کا ناقابل تفکیک جوڑ اسے کلی اصل بنانے میں حارج ہے۔ آیتوں کے مفہوم سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ فرعون لڑائی، تفرقہ بازی، استضعاف گری اور فرزند کشی کرتا تھا۔ حالانکہ اسی وقت ہمارا یہ ارادہ تھا کہ ہم انہی محکوم، مظلوم اور محروم لوگوں پر احسان کریں اور انہیں پیشوا اور وارث قرار دیں۔ پس آیت میں " الذین " کا لفظ " معہود " PROMISED کی طرف اشارہ ہے عمومی اور سب لوگوں پر پھیلا نہیں

علاوہ ازیں اس آیت میں ایک نکتہ اور بھی ہے اور وہ یہ کہ " نجعلہم ائمہ . . . "

کا جملہ " ان نمن " کے جملے پر عطف ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ : ہم ان پر احسان کریں اور انہیں ایسا و لیسا بنا دیں یہ نہیں کہا " بان نجعلہم . . . " یعنی جو احسان ہم نے ان پر کیا ہے وہ عین وہی امامت و وراثت کا دینا تھا جیسا کہ عام طور پر مفسرین کا ترجمہ رہا ہے ۔ آیت کا مفاد یہ ہے کہ ہمارا ارادہ یہ تھا کہ ہم ان مستضعفین پر دینی تعلیم و تربیت ، آسمانی کتاب ارسال رسول اور توحیدی اعتقادات کے ذریعے احسان کریں اور انہیں اہل ایمان اور اہل صلاح و فلاح بنائیں اور آخر کار امام اور وارثان زمین (ان کی اپنی زمین) قرار دیں ۔

پس آیت کہنا چاہتی ہے : " ونرید ان نمن علی الذین استضعفوا بموسیٰ والکتاب الذی نزلہ علی موسیٰ) ونجعلہم ائمہ . . . "

لہٰذا استضعاف کی آیت کا مفہوم ہر چند کہ خاص ہے لیکن عین استخلاف کی آیت کے مفہوم کے مطابق ہے یعنی اس آیت کے مصادیق میں سے ایک مصداق کو بیان کرتی ہے قطع نظر اس سے کہ " ان نمن " کے جملے پر " ونجعلہم ائمہ . . . " کے جملہ کا عطف اس طرح کا حکم دیتا ہے بنیادی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آیت یہ کہنا چاہتی ہے کہ بنی اسرائیل مستضعف ہونے کے سبب وراثت اور امامت تک پہنچتے تھے خواہ جناب موسیٰ پیغمبر کے عنوان سے ظہور کرتے خواہ موسیٰ کی آسمانی تعلیمات آتیں کہ نہ آتیں خواہ وہ ان تعلیمات کو مانتے کہ نہ مانتے ۔

ممکن ہے نظریہ مادیت تاریخ کے حامی افراد اسلام کی رو سے کسی اور مفہوم کو پیش کریں ، اور کہیں کہ اسلامی کلچر باعتبار روح و معانی یا کمزور اور مستضعف طبقے کی ثقافت ہے یا پھر اس کا تعلق استضعاف گر طبقہ سے ہے اور ایک جامع کلچر ہے ۔ اگر اسلامی کلچر مستضعف طبقے کا کلچر ہے تو پھر اس میں بہر حال اپنے طبقے کا رنگ ہونا چاہیے ۔ اس کے مخاطب ، اس کی رسالت ، اس کی سمت کا تعین ، سبھی کچھ استضعاف کے محور پر ہونا چاہیئے اور اگر اسلامی کلچر کو ظالم یا استضعاف گر طبقہ سے نسبت دی جائے جیسا کہ مخالفین اسلام کا دعویٰ ہے

تو علاوہ بر ایں کہ اس میں طبقاتی رنگ ہو گا ایک طبقہ کے محور پر اس کی گردش ہو گی۔ اس کا کلچر رجعت پسندانہ اور خلاف انسانیت ہو گا اور اہلبیت سے اس کا دور کا واسطہ بھی نہ ہو گا۔

کوئی مسلمان اس نظریہ کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو گا۔ اس کے علاوہ اس کلچر کا سراپا خود اس کے خلاف گواہی دے گا۔ اب صرف یہ بات رہ جاتی ہے کہ اسلامی ثقافت ایک جامع ثقافت ہے۔ جامع ثقافت یعنی غیر جانبدار ثقافت، بے پرواہ ثقافت، غیر ذمہ دار ثقافت، بے مقصد اور لایعنی ثقافت، اعتزالی ثقافت جو یہ چاہتی ہے کہ اللہ کے کام کو اللہ اور قیصر کے کام کو قیصر کے حوالے کرے۔ ایک ایسی ثقافت جو آگ اور پانی، ظالم اور مظلوم اور استحصال گر اور استحصال کے شکار لوگوں کے درمیان دوستی چاہتی ہے اور سب کو ایک مرکز پر جمع کرنا چاہتی ہے وہ ثقافت جس کا نعرہ یہ ہے کہ "نہ سیخ جلے اور نہ کباب" اس قسم کی ثقافت ایک قدامت پرستانہ ثقافت ہے جو ظالم، استضعاف گر اور استحصال پسند افراد کے حق میں مفید ثابت ہوتی ہے، جس طرح اگر ایک گروہ غیر جانبدارانہ، بے توجہانہ، غیر ذمہ دارانہ اور عزلت پسندانہ روش اختیار کرے اور غارتگر اور غارت کے شکار افراد کے درمیان واقع ہونے والی اجتماعی یا معاشرتی جھگڑوں میں حصہ نہ لے تو گویا اس نے غارتگر کا ساتھ دیا ہے اور اس کے ہاتھ مضبوط کئے ہیں اسی طرح اگر ایک ثقافت بے توجہ اور غیر جانبدار بن جائے تو ہمیں چاہیئے کہ ہم اس کو ظالم یا استضعاف گر طبقہ کی ثقافت سمجھیں، پس چونکہ اسلامی ثقافت ایک بے پرواہ غیر جانبدار یا استضعاف گر طبقہ کی حامی نہیں ہے لہٰذا ہمیں چاہیئے کہ ہم اسے مستضعف یا مظلوم طبقے کی ثقافت جانیں اور اس کے پیام، اس کے مخاطب اور اس کی معین راہ کو اسی طبقہ کے محور اور دائرۂ عمل میں شمار کریں۔

یہ گفتگو ایک انتہائی غلط گفتگو ہے۔ غالباً مادیتِ تاریخ سے بعض مسلمان روشن فکروں کے لگاؤ کا اصلی سبب دو باتیں ہیں جن میں سے ایک یہی سوچ ہے کہ اگر اسلامی ثقافت

کو انقلابی ثقافت کہنا چاہتے ہیں یا اگر اسلام کو کسی انقلابی ثقافت سے جوڑنا چاہتے ہیں تو مادیت تاریخ سے رشتہ جوڑے بغیر یہ کام نہیں ہو سکتا۔ باقی یہ تمام باتیں کہ ہماری قرآنی شناخت ہمیں یہ سوچ دیتی ہے یا قرآن کا رفلکشن ہمیں یہ بتاتا ہے یا استخلاف کی آیت یہ کہتی ہے سب ایک بہانہ اور پہلے سے سوچی ہوئی بات کی توجیہ ہے اور اسی بنا پر یہ لوگ اسلامی سوچ سے بہت دور نکل جاتے ہیں اور اسلام کے الٰہی، فطری، انسانی اور پاکیزہ منطق کو گرا کر میٹیریالزمی منطق تک لے آتے ہیں۔

اس قسم کے روشن فکر حضرات سوچتے ہیں کسی ثقافت کے انقلابی ہونے کی تنہا راہ یہ ہے کہ اس کا تعلق محروم اور تباہی کے شکار افراد سے ہو وہ اسی طبقے سے اٹھی ہو، مکمل طور پہ اسی سے وابستہ ہو، اس کا مخاطب صرف یہی طبقہ ہو اس کے لیڈر، اس کے قائد، اس کے رہنما اور اس کے تمام احتجاجی اور طبقاتی مراکز سب کے سب اسی طبقے سے ہوں اور باقی تمام گروہوں اور طبقوں سے اس کا رابطہ صرف جھگڑے، دشمنی اور جنگ کا ہو اس کے علاوہ نہیں۔

ان روشن فکر حضرات کا خیال ہے کہ انقلابی ثقافت کی راہ لازماً "پیٹ" پر آ کر ختم ہوتی ہے اور تاریخ کے تمام عظیم انقلابات یہاں تک کہ انبیاء الٰہی کی قیادت میں برپا ہونے والے انقلابات کا تعلق بھی پیٹ ہی سے تھا۔ لہٰذا انہوں نے عظیم المرتبت ابوذر، حکیم امت ابوذر، خدا پرست ابوذر، مخلص ابوذر، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ابوذر اور مجاہد فی سبیل اللہ ابوذر کو ایک "بندۂ شکم ابوذر" بنا دیا اور کہا کہ وہ بھوک کو اچھی طرح محسوس کرتا ہے اور اسی بھوک کی خاطر اس نے تلوار اٹھائی اور لوگوں کے قتل کو روا بلکہ واجب و لازم جانا اور چونکہ وہ خود بھوک کا مزہ چکھ چکا تھا اس لئے دوسروں کی بھوک کو اچھی طرح سمجھتا تھا اور جانتا تھا کہ اس کے طبقے سے وابستہ بھوکوں پر کیا گزر رہی ہے۔ مخلوق کی بھوک کا اسے اچھی طرح احساس تھا اور اسی لئے اس بھوک کے اسباب فراہم کرنے والے گروہ کے خلاف اس کے

دل میں نفرت بیٹھ گئی، اور وہ اس گروہ کے خلاف مسلسل اپنی جدوجہد میں لگا رہا اور بس! اس لقمان امت، موحد، عارف اور اسلام کے پاکباز مجاہد مومن کی شخصیت بس اسی منزل پر تمام ہوتی ہے۔

یہ روشن فکر حضرات سمجھتے ہیں کہ جس طرح مارکس نے نظریہ قائم کیا ہے:

"انقلاب، صرف ایک قہر آلود قیام اور جمہوری تحریک ہی سے وجود میں آسکتا ہے۔"

ان کی سوچ میں یہ بات نہیں آتی کہ ایک ثقافت، ایک مکتب ایک آئیڈیالوجی الہی غرض و غایت کی حامل ہو اور اس کا مخاطب انسان بلکہ درحقیقت فطرت انسانی ہو اور اس کا پیغام آفاقی اور ہمہ گیر ہو اور مقصد عدالت، مساوات، برابری، پاکیزگی، معنویت، احسان، محبت اور ظلم کے خلاف جنگ ہو تو وہ بھی ایک عظیم اور عمیق انقلاب برپا کر سکتی ہے، لیکن ایک الہی اور انسانی انقلاب کہ جس میں الہی ولولہ، معنوی مسرت، خدائی جذبہ اور انسانی اقدار موجود ہوں اور تاریخ میں ہمیں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ ایران کا اسلامی انقلاب اس کا ایک روشن نمونہ ہے۔

روشن فکر حضرات کے ذہن میں یہ بات نہیں آتی کہ کسی ثقافت کے ٹھوس اور با مقصد ہونے اور غیر جانبدار اور بے تعلق نہ ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ محروم اور تباہی کے شکار طبقہ سے تعلق رکھتی ہو۔ ان کا خیال ہے کہ جامع ثقافت لازمی طور پر غیر جانبدار اور لاتعلق ہوتی ہے۔ یہ سوچنے میں ان کی فکر ان کا ساتھ نہیں دیتی کہ ایک جامع مکتب اور ایک جامع ثقافت اگر الہی جذبہ کی حامل ہو اور اس کا مخاطب انسان یعنی انسان کی انسانی فطرت ہو تو محال ہے کہ وہ غیر جانبدار، لاتعلق، بے مقصد اور غیر ذمہ دار ہو۔ جو چیز مقصدیت اور مسئولیت پیدا کر لیتی ہے وہ محروم طبقہ سے نہیں البتہ انسانی وجدان سے وابستگی ہے۔ انقلاب کے ساتھ اسلام کے رابطہ میں یہ پہلا اصلی اشتباہ ہے جس سے یہ حضرات دوچار ہیں۔

اس اشتباہ کے دوسرے اصلی اساس کو اسلام اور اس کے راہ عمل کے تعلق میں ڈھونڈ نکالنا
ان روشن فکروں نے بڑی وضاحت سے مشاہدہ کیا ہے کہ قرآن کی تاریخی تفسیر میں انبیاء کی تحریکوں
نے مستضعفین کے مفاد میں ایک مضبوط راہ عمل متعین کیا ہے۔ دوسری طرف سے اجتماعی قیام گاہ
اور اعتقادی اور عملی قیام گاہ کے درمیان تطابق کو جو ایک مارکسزمی اصل ہے یہ روشن فکر
حضرات ناقابل تفکیک سمجھتے تھے اور وہ اس کے علاوہ سوچ بھی نہیں سکتے تھے لہٰذا انہوں
نے مجموعاً یہ نتیجہ حاصل کیا کہ چونکہ قرآن پیشرفت کرنے والی مقدس تحریکوں کے راہ عمل کو
مستضعفوں کے حقوق ان کی آزادی اور مفاد میں جانتا ہے لہٰذا قرآن کی رُو سے تمام مقدس اور
پیشرفت رکھنے والی تحریکیں محروم، مستضعف اور تباہ شدہ طبقہ سے ابھری ہیں۔ پس باعتبار
قرآن، تاریخ، مادی اور اقتصادی ہویت کی حامل ہے اور اقتصاد، اصلی اساس ہے۔

اب تک جو کچھ ہمارے معروضات رہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ چونکہ قرآن اصل فطرت کا
قائل ہے لہٰذا انسانی زندگی پر حاکم ایک ایسی منطق جانتا ہے کہ جسے فطری منطق کہنا چاہیئے
اور اس کے مدمقابل حصولِ منفعت کی منطق ہے کہ جسے حیوان صفت پست انسان کی منطق
کہنا چاہیئے۔ پس اسلام اجتماعی قیام گاہ اور اعتقادی قیام گاہ کے تطابق کو نہیں مانتا اور
ایک غیر انسانی اصل قرار دیتا ہے یعنی اس تطابق کے مصداق وہ لوگ نہیں ہیں کہ جو تعلیم و تربیت
اور انسانیت کے درجہ پر فائز ہیں اور جن کی منطق، منطقِ فطرت ہے بلکہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے
ابھی انسانیت تک رسائی حاصل نہیں کی ہے اور جو انسانی تعلیم و تربیت سے بے بہرہ ہیں اور جن کی
منطق منفعت جوئی کی منطق ہے۔

ان باتوں سے ہٹ کر یہ جو ہم کہتے ہیں اسلام کا عملی راستہ مستضعفین کے مفاد میں ہے
ایک طرح کے مجاز اور سہل اندیشی سے خالی نہیں ہے۔ اسلام عدالت، مساوات اور برابری
کی سمت اپنا راستہ معین کرتا ہے ظاہر ہے یہ راہ محروموں اور مستضعفوں کے لئے مفید اور

استحصال کرنے والے غارتگروں کے لئے مضر ثابت ہوتی ہے۔

اسلام وہاں بھی جہاں کسی طبقہ کے حقوق و منافع کا تحفظ چاہتی ہے اس کا اصلی ہدف ایک انسانی اصل کا قیام اور اس کی بلندی کو ظاہر کرنا ہوتا ہے یہ وہ منزل ہے کہ جہاں ایک بار پھر اس "اصل فطرت" کی غیر معمولی منزلت کا اندازہ ہوتا ہے جسے قرآن واضح طور پر بیان کرتا ہے اور جسے اسلامی ثقافت اور اسلامی تعلیمات میں "ام المعارف" کے عنوان سے پہچانا جانا چاہیئے

فطرت کے بارے میں بہت کچھ کہا جاتا ہے لیکن اس کی گہرائی اور اس کے جہات کی وسیع گیرائی کی طرف بہت کم ہی توجہ کسی نے کی ہے۔ ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو فطرت کے بارے میں بہت دم مارتے ہیں لیکن اس کے وسیع جہات پر توجہ نہ ہونے کے سبب آخر کار جو نظریات اخذ کرتے ہیں وہ اس اصل کی ضد پر ہوتے ہیں۔

اسی طرح کا اشتباہ بلکہ اس سے بھی زیادہ وحشتناک اشتباہ خود مذاہب کے منابع کے بارے میں رونما ہوا ہے۔ اب تک ہم نے جو گفتگو کی وہ مذہب (البتہ مذہب اسلام) کے نقطہ نظر سے تاریخی واقعات کی ہویت اور اس کے مرکز طلوع کے بارے میں تھی۔ اب ہم تاریخ کے ایک اجتماعی واقعہ کے عنوان سے خود مذہب پر گفتگو کریں گے جو آغاز تاریخ سے اب تک موجود رہی ہے۔ پہلے اس اجتماعی واقعہ کی متعین راہ اور اس کا مرکز طلوع واضح ہونا چاہیئے

ہم عرض کر چکے ہیں کہ مارکسزمی تاریخی میٹریالزم اس اصل کو پیش کرتی ہے کہ جس کے مطابق وہ ہر ثقافتی حقیقت کے مرکز طلوع اور اس کی متعین راہ کے درمیان اصل تطابق کی قائل ہوتی ہے۔

درحقیقت عرفاء اور حکماء الٰہی نظام ہستی کے حالات و واقعات میں جس اصل کے قائل ہیں وہ اصل "انجام، آغاز کی سمت بازگشت ہے" سے عبارت ہے:

"النہایات ھی الرجوع الی البدایات" جیسا کہ مولانا روم فرماتے ہیں:

جز نہارا رو بہا سوی گل است — بلبلا نرا عشق با روی گل است

آنچہ از دریا بہ دریا می رود — از ہمانجا کامد آنجا می رود

از سر کہسارہای تیز رو — وز تن ما جانِ عشق آمیز رو

مارکزم بھی فکری، ذوقی اور فلسفی امور میں اسی طرح کی گفتگو کرتا ہے۔ اور اجتماعی ثقافتی واقعات پر بھی اس کی نظر کچھ یوں ہی ہے۔ یہ مکتب اس بات کا مدعی ہے کہ ہر فکر کی سمت اس طرف ہوتی ہے جہاں سے وہ اٹھتی ہے۔ النہایات ھی الرجوع الی البدایات، غیر جانبدار، بامقصد یا بے مقصد ایسی کوئی سوچ، کوئی فکر، کوئی مذہب اور کوئی ثقافت نہیں کہ جو ایک ایسے اجتماعی موقف کے سنوارنے کی خواہشمند ہو جس سے اس کا کوئی رشتہ اور تعلق نہ ہو۔ اس مکتب کی رو سے ہر طبقہ اپنے سے متعلق ایک خاص فکری اور ذوقی تجلی کا حامل ہے۔ اس اعتبار سے طبقاتی اور تجزیہ شدہ معاشروں میں حیات اقتصادی کی رو سے دو طرح کی ذہنیتیں، دو فلسفی طرزِ تفکر، دو اخلاقی سسٹم، دو طریقے کے آرٹ، دو نوعیت کے شعر و ادب اور ہستی کے بارے میں دو طرح کا ذوق و احساس و نظر اور از روئے امکان علم کی دو صورتیں پائی جاتی ہیں۔ اور جب اصلِ بنیاد اور روابطِ مالکیت کی دو صورتیں ہو جاتی ہیں تو باقی تمام چیزیں بھی شکلوں اور دو سسٹمز میں بٹ جاتی ہیں۔

مارکس ذاتی طور پہ مذہب اور حکومت سے متعلق ان دو سسٹمز کے لئے دو استثنا کا قائل ہے۔ مارکس کی رو سے یہ دونوں چیزیں غارتگر طبقہ کی خاص ایجاد اور اس طبقے کی منفعت جوئی کا ایک خاص ذریعہ ہیں۔ استحصال کا شکار طبقہ اپنے اجتماعی حالات کی بنیاد پر نہ مذہب کو جنم دیتا ہے اور نہ حکومت کو۔ مذہب اور حکومت دونوں مخالف طبقے سے اس کے سر منڈھے جاتے ہیں۔ پس نہ مذہب میں دو سسٹمز ہیں اور نہ حکومت میں۔

بعض مسلمان روشن فکروں کا کہنا ہے کہ مارکس کے نظریہ کے برخلاف مذہب پہ بھی دو سسٹم

کی حکمرانی ہے۔

جس طرح طبقاتی معاشروں میں اخلاق، ہنر، ادبیات اور تمام ثقافتی امور دو سسٹمز پر مشتمل ہیں۔ اور ہر سسٹم اپنے سے متعلق ایک خاص مرکز وجود اور ایک خاص متعین راہ رکھتا ہے اور ان میں سے ایک کا تعلق حاکم اور دوسرے کا محکوم طبقہ سے ہے اسی طرح مذہب بھی دو سسٹمز پر منحصر ہے اور ہمیشہ ہر معاشرے میں دو مذہب کا وجود رہا ہے: ایک حاکم طبقہ کا مذہب اور دوسرے محکوم طبقہ کا۔

مذہب حاکم، مذہب شرکت اور مذہب محکوم مذہب توحید ہے۔ مذہب حاکم بے جا امتیازات کا مذہب اور مذہب محکوم مساوات اور برابری کا مذہب ہے۔ مذہب حاکم موجودہ صورتحال کی توجیہ اور مذہب محکوم انقلاب اور موجودہ صورتحال کی مذمت کا مذہب ہے۔ مذہب حاکم جمود، سکون، سکوت — اور مذہب محکوم قیام، حرکت اور فریاد کا مذہب ہے۔ مذہب حاکم معاشرے کے حق میں افیم اور مذہب محکوم معاشرے کی انرجی ہے۔

پس مارکس کا نظریہ کہ مذہب کی متعین راہ حاکم طبقہ کے مفاد اور محکوم طبقہ کے خلاف ہے اور مذہب معاشرے کی افیم ہے اس مذہب پر صادق آتا ہے کہ جو حاکم طبقہ سے ابھرتی ہے اور صرف وہی مذہب تھا کہ جس کا عملاً وجود تھا۔ اور جس کی سب پر حکمرانی تھی ورنہ محکوم طبقہ کے مذہب سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ انبیاء الٰہی کے مذہب نے حاکم نظاموں کو ہرگز اپنے اوپر چھا جانے کی اجازت نہیں دی۔

ان روشن فکروں نے اس طرح حاکم طبقہ کے فائدے میں مذہب کی کارروائی سے متعلق مارکس کے نظریہ کو رد کر کے یہ سمجھ لیا کہ انہوں نے مارکسزم کی تردید کی ہے۔ انہوں نے نہیں سوچا کہ خود ان کی گفتگو اگرچہ مارکس، انگلس، ماؤ اور مارکسزم کے تمام قائدین کے نظریہ کے خلاف ہے لیکن مذہب کے بارے میں عیناً ایک مارکسزمی اور میٹریالزمی توجیہ ہے کہ جو انتہائی خطرناک ہے اور ہرگز اس پر ان کی توجہ نہیں گئی ہے انہوں نے بہر حال محکوم مذہب کے لئے طبقاتی عنصر

کو فرض کرکے مرکزِ طلوع اور ڈوائرکشن کے اصلی تطابق کی تصدیق کی ہے، دوسرے لفظوں میں انہوں نے ماہیتِ مذہب اور ہر ثقافت سے وجود پذیر ہونے والی حقیقت کی اصلی، مادیت اور ایک ثقافتی تخلیق کے مرکزِ طلوع اور اس کے ڈائرکشن کے درمیان اصلی ضرورت تطابق کو ناگہانی طور پر تسلیم کیا ہے اور مارکس اور مارکسزم والوں کے نظریے کے خلاف اس مذہب کی بھی تائید کی ہے جس کے مرکزِ طلوع اور ڈوائرکشن میں محروم اور تباہ شدہ طبقہ آتا ہے۔ انہوں نے محکوم مذہب کیلئے ڈائرکشن کے اعتبار سے حقیقتاً ایک دلچسپ توجیہ کی ہے لیکن ڈائرکشن کی ماہیت کے اعتبار سے کہ جو بہر حال مادی اور طبقاتی ہے کچھ نہیں کہا ہے۔

اس سے حاصل ہونے والا نتیجہ کیا ہے؟ یہ ہے کہ صرف حکمران طبقہ سے تعلق رکھنے والا مذہبِ شرک اور مذہبِ حاکم ہی وہ عینی تاریخی مذہب ہے کہ جو زندگی پر اپنا اثر قائم کئے ہوئے ہے اس لئے کہ ان کے پس پشت جبرِ تاریخ کا ہاتھ ہے۔ ان کے اختیار میں اقتصادی اور سیاسی طاقت رہی ہے اور اسی لئے ان کا مذہب بھی جو ان کے مفادات کا آئینہ دار تھا چھایا رہتا تھا۔ لیکن مذہبِ توحید ایک بیرونی اور عینی وجود کی صورت میں معاشرے میں اتر سکا۔ اس نے معاشرے میں کوئی تاریخی کردار ادا نہیں کیا ہے اور نہ وہ کر سکتا تھا کیونکہ بالائی تعمیر، بنیاد پر سبقت نہیں لے سکتی۔

اس اعتبار سے توحیدی انبیاء کی تحریکیں تاریخ کی محکوم اور شکست خوردہ تحریکیں ہیں اور اس کے علاوہ ہو بھی نہیں سکتی تھیں۔ توحیدی مذہب کے انبیاء نے برابری کے مذہب کو پیش کیا ہے لیکن اس کے بعد زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ شرک کے مذہب نے انبیاء کی تعلیمات کے پس پردہ نقابِ توحید تلے اپنی زندگی کو جاری رکھا اور ان تعلیمات کی تحریف کے بعد اسی کو اپنا تغذیہ بنا کر پہلے سے زیادہ طاقتور ہوا اور محروم طبقہ کی آزار رسانی میں مزید قوت حاصل کی۔ درحقیقت سچے نبیوں نے اپنی تمام تر کوششوں کے بعد لوگوں کے لئے کچھ سروسامان

کا انتظام کیا لیکن وہی چیزوں لوگوں کے لئے بلائے جان بن گئی اور مخالف طبقے نے اسے اپنا آلۂ کار بنا کر محروم اور بے کس و برباد لوگوں کے گلے کی رسی کو اور تنگ کر دیا۔ انبیاء اپنی تعلیمات کے ذریعے جس چیز کو پایۂ تکمیل تک پہنچانا چاہتے تھے وہ نہ پہنچ سکی اور جتنا کچھ ہوا اس کے لئے بھی مخالف طبقہ راضی نہیں تھا۔ بہ تعبیر فقہاء: ما قصد لم یقع وما وقع لم یقصد۔

یہ جو مادہ پرست اور مذہب دشمن عناصر کہتے ہیں: دینی معاشرے کے لئے ایک افیون ہے ایک نشہ ہے، توقف اور رکاوٹ کا عامل ہے، مظالم اور بے جا امتیازات کی توجیہ کرنے والا ہے۔ جہل کا محافظ ہے اور جمہور پر جادو ہے بالکل درست ہے لیکن اس مذہب کے لئے کہ جو مسلط، مشرک اور بے جا امتیازات کی حامل ہے لیکن جھوٹ ہے اس مذہب کے لئے کہ جو توحید اور ان محکوم و مستضعف لوگوں کا مذہب ہے جنہیں ہمیشہ زندگی اور تاریخ کے صفحات سے نکال دیا گیا ہے۔

وہ تنہا کردار جسے محکوم مذہب نے ادا کیا ہے اعتراض اور گلۂ تنقید ہے اور یہ بات ایسی ہی ہے جیسے کوئی پارٹی قانون ساز ادارے میں اکثریت سے کامیاب ہو اور حکومت کو اپنے ارکان سے تشکیل دے اور اپنے پروگرام اور اپنے فیصلوں کو روبعمل لائے اور دوسرا گروہ ہر چند زیادہ قابل اور زیادہ ترقی یافتہ ہو مگر ہمیشہ اقلیت میں پڑا رہے تو اس سے بجز اس کے اور کچھ نہ ہوگا کہ وہ اکثریت کے کاموں پر تنقید اور اعتراض کرتا رہے۔

اکثریت کی حامل پارٹی ان تنقیدوں پہ کان نہیں دھرتی اور معاشرے کو جس منہج پر لانا چاہتی ہے لاتی ہے اور کبھی کبھی اقلیت کے اعتراضات اور انتقادات سے اپنے کام کو استحکام بخشنے کے لئے استفادہ کرتی ہے۔ اگر ان انتقادات کا وجود نہ ہوتا تو ممکن تھا وہ خود لوگوں کے دباؤ کے زیر اثر ایک دن ختم ہو جاتی لیکن اقلیت کی تنقیدیں اسے متنبہ کرتی رہتی ہیں اور وہ اپنے آپ کو سنبھالتی رہتی ہے اور اسی کے ذریعے اس کی پوزیشن مستحکم تر ہوتی چلی

جاتی ہے۔

گزشتہ بیان کسی اعتبار سے درست نہیں۔ نہ مذہبِ شرک کی ماہیت سے متعلق تجزیہ کے اعتبار سے اور نہ مذہبِ توحید کی ماہیت سے متعلق تجزیہ کے اعتبار سے اور نہ ہی اس کردار کے اعتبار سے جسے تاریخ نے ان دونوں مذاہب کے بارے میں پیش کیا ہے۔ بلا شبہ مذہب کا وجود دنیا میں ہمیشہ رہا ہے، وہ مذہبِ توحید ہو کہ مذہبِ شرک یا پھر دونوں اس بات میں معاشرتی علوم کے ماہرین کی رائے مختلف ہے کہ کیا مذہبِ شرک کو مذہبِ توحید پر تقدم حاصل ہے یا اس کے برعکس مذہبِ توحید مذہبِ شرک پر مقدم ہے۔ بیشتر افراد کی رائے یہ ہے کہ پہلے مذہبِ شرک وجود میں آیا اور پھر اس نے بتدریج ترقی کی اور توحید تک پہنچا اور بعض اس کے برعکس کہتے ہیں۔

دینی روایات بلکہ بعض دینی اصول دوسرے نظریہ کی تائید کرتے ہیں۔ کیا واقعاً مذہبِ شرک بے جا امتیازات اور مظالم کی توجیہ کے لئے تاریخ کے ظالم اور ستمگر افراد کے ذریعے ایجاد ہوا ہے یا اس کا کوئی اور سبب ہے؟ محققین نے اس کے لئے کسی دوسرے سبب کا تذکرہ کیا ہے اور یہ بات اتنی آسانی سے قابلِ قبول نہیں کہ شرک، اجتماعی بے جا امتیازات کی پیداوار ہے، اور مذہبِ توحید کی یہ تحلیل ہو کہ بے جا امتیازات کے مخالفین اور یگانگت و بھائی چارگی کے موافقین سے متعلق محروم طبقہ کے مطالبات کے لئے ایک توجیہ ہے اس سے زیادہ غیر عالمانہ ہے علاوہ ازیں یہ بات مبانی اسلام سے بھی کسی طرح سازگار نہیں۔

گزشتہ بیان، اللہ کے سچے پیغمبروں کو "ناکام بچوں" کی صورت میں پیش کرتا ہے ناکام اس اعتبار سے کہ انہوں نے باطل سے شکست کھائی اور تاریخ کے پورے سلسلے میں مغلوب رہے، ان کا مذہب معاشرے میں نافذ نہ ہو سکا اور نہ ہی حاکم اور باطل مذہب پر کوئی قابلِ توجہ اثر قائم کر سکا۔ مذہبِ حاکم پر تنقید و اعتراض کے علاوہ اس نے اور کوئی کردار ادا نہیں کیا۔ اور

"سمجھے" اس لئے کہ مادہ پرستوں کے دعوے کے برخلاف ان کا تعلق لٹیرے اور استحصال پسند
طبقے سے نہیں تھا اور یہ لوگ بندشوں اور رکاوٹوں کے حامل نہیں تھے ان کی متعین راہ اس طبقے
کے حق میں نہیں تھی بلکہ برعکس مستضعف اور استحصال کا شکار طبقہ ان کا شیدائی تھا۔ یہ لوگ ان کے
درد سے واقف تھے اور انہی میں سے اٹھے تھے اور انہی کے مفاد اور انہی کے کھوئے ہوئے
حقوق کو واپس دلانے کے لئے کوشاں تھے۔

انبیاء الہی اپنی رسالت اور روحِ دعوت کے اعتبار سے سچے ہیں اور ناکامی کا پہلو انہیں
ان کی سچائی سے ہٹا نہیں سکتا کیونکہ وہ خود اپنی ناکامی کے ذمہ دار نہیں ہیں، اختصاصی مالکیت
پر مبنی "جبرِ تاریخ" کا ہاتھ حریف کو تھامے ہوئے ہے۔ اختصاصی مالکیت کے وجود نے جبراً
اور قہراً معاشرے کو دو حصوں میں بانٹ دیا ہے۔ نصف حصہ استحصال پسندوں کا تھا اور نصف
استحصال کے شکار لوگوں کا۔ استحصال پسندوں کا وہ نصف حصہ کہ جن کے ہاتھ میں مادی پیداوار
تھی قہراً معنوی پیداوار کے مالک بھی تھے اور پھر اس جبرِ تاریخ سے کون پنجہ لڑا سکتا ہے کہ جو
قضا و قدر سے عبارت ہے اور یہ وہ قضا و قدر ہے جس کا خدا مادی تعبیر کے اعتبار سے آسمانوں
میں نہیں زمین میں ہے اور مجرد نہیں مادی ہے گویا یہ وہی حاکمیت ہے جسے معاشرے
کی اقتصادی اساس کا نام دیا جاتا ہے اور جس کی کمانی پیداواری آلات ہیں۔ پس انبیاء الہی
اپنی ناکامی کے ذمہ دار نہیں ہیں لیکن گذشتہ بیان کے اس ضمن میں جہاں انبیاء اپنی ناکامی کے بارے
میں بری الذمہ ہیں ہستی کا وہ حقیقی نظام جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک نظام "خیر" اور نظام
"حق" ہے اور خیر، شر پر غلبہ پاتا ہے غلط ثابت ہوتا ہے۔ توحید کے پرستار جو نظامِ ہستی کو اچھی نگاہ سے
دیکھتے ہیں کہتے ہیں کہ نظامِ ہستی نظامِ حق ہے، نظامِ خیر ہے اس میں سچائی ہی سچائی ہے شر، باطل، نادرستی ایک عرضی، عارضی
طفیلی اور ناپائیدار وجود کی حامل ہے۔ انسان کا نظامِ ہستی یا نظامِ اجتماعی کا محور و مدار "حق" ہے

"اما الزبد فیذهب جفاء و اما ما

"ینفع الناس فیمکث فی الارض"۔ ۱؎

اور کہا جاتا ہے کہ حق و باطل کی جنگ میں حق کو کامیابی نصیب ہوتی ہے:

"بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغہ فاذا ھو زاھق" ۲؎

اور یہ بھی کہ اللہ کی تائید سچے نبیوں کے ساتھ ہوتی ہے۔

"انا لننصر رسلنا والذین آمنوا فی الحیواۃ الدنیا ویوم یقوم الاشھاد" ۳؎

"ولقد سبقت کلمتنا لعبادنا المرسلین انھم لھم المنصورون وان جندنا لھم الغالبون۔۔۔" ۴؎

لیکن گذشتہ بیان سے اس اصول کی تردید ہوتی ہے۔ گذشتہ بیان کے اعتبار سے ہر چند کہ تاریخ کے تمام انبیاء، تمام رسول اور تمام مصلحین سچے اور برحق تھے لیکن ان پیغمبروں کے خدا پر الزام عائد ہوتا ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ مسئلہ بڑا ٹیڑھا ہے۔ ایک طرف تو قرآن عالم کے کلی امور میں مثبت انداز فکر پیش کرتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ "حق" کو انسان کی اجتماعی زندگی کا محور گردانئے اور پھر حکمت الٰہی بھی اپنے مخصوص اصول کی بنیاد پر اس بات کا مدعی ہے کہ ہمیشہ شر اور باطل پر خیر اور حق کا غلبہ ہوتا ہے اور شر اور باطل کا وجود عرضی، غیر اصیل اور

۱؎ : سورۂ رعد، آیت ۱۷

۲؎ : سورۂ انبیاء، آیت ۱۸

۳؎ : سورۂ غافر، آیت ۵۱

۴؎ : سورۂ صافات، آیت ۱۷۲

طفیلی ہوا کرتا ہے۔

دوسری طرف گذشتہ اور حال کی تاریخ کا مطالعہ اور مشاہدہ موجودہ نظام کے بارے میں ایک طرح کی بدبینی پیدا کرتا ہے اور اس تصور کو ابھارتا ہے کہ لوگوں کا یہ کہنا بے جا نہیں کہ پوری تاریخ دردناک حادثات، مظالم، حق کشی اور استحصال کا مرقع ہے۔

اب فیصلہ کیا ہو؟ کیا ہم نظام ہستی اور انسان کے اجتماعی نظام کو سمجھنے میں غلطی کر رہے ہیں؟ قرآن فہمی میں ہمیں اشتباہ ہو رہا ہے اور ہم سوچ رہے ہیں کہ ہستی اور تاریخ کے بارے میں قرآن کا نظریہ خوش فہمانہ ہے؟ یا پھر کسی میں کوئی اشتباہ نہیں ہو رہا ہے اور یہ تناقض، حقیقت اور قرآن کے درمیان پایا جا رہا ہے اور اس کا کوئی حل نہیں۔

ہم اس شبہ کو نظام ہستی کی حد تک اپنی "عدل الٰہی" کی کتاب میں خدا کے لطف و کرم سے حل کر چکے ہیں اور باقی اس گفتگو کو کہ جو تاریخ کے واقعات اور انسان کی اجتماعی زندگی سے متعلق ہے آئندہ کے کسی بحث میں "نبرد حق و باطل" کے عنوان سے پیش کریں گے اور عنایت الٰہی سے اس شبہ کو دور کرنے کی کوشش کریں گے۔ ہمیں خوشی ہوگی اگر صاحبان نظر اس مسئلہ میں اپنے مستدل نظریات پیش کرنے کی زحمت فرمائیں۔

معیار اور پیمانے

ہویت تاریخ کے بارے میں کسی مکتب کے نقطۂ نگاہ کو جانچنے کے لئے کچھ معیار اور پیمانوں سے استفادہ کیا جاسکتا ہے اور ان پیمانوں کو سامنے رکھ کر اچھی طرح اس بات کا علم ہو سکتا ہے کہ وہ مکتب تاریخی انقلابات اور تاریخی واقعات کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔
اس سلسلے میں جو معیار اور جو پیمانے ہماری نظر تک پہنچے ہیں انہیں ہم یہاں پیش کرنا چاہیں گے، البتہ ممکن ہے اس کے علاوہ اور پیمانے بھی ہوں جو ہماری نظر سے پوشیدہ رہ گئے ہوں۔

اس سے پہلے کہ ہم ان معیاروں کو پیش کریں اور ان کے ذریعے اسلام کا نظریہ حاصل کرنا چاہیں، اس بات کا تذکرہ ضروری ہے کہ ہماری رد سے قرآن میں بعض اصولوں کی طرف اشارہ ہوا ہے کہ جو واضح طور پر مادی بنیاد کی نسبت معاشرے کی معنوی بنیاد کی بالادستی کو ظاہر کرتا ہے۔ قرآن واضح طور پر ایک اصل کی صورت میں کہتا ہے: "انّ اللہ لا یغیّر ما بقوم حتیٰ یغیّروا ما بانفسہم" [۱] خدا کسی قوم کی حالت کو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے ارادے سے اس چیز کو نہ بدل دے جس کا تعلق اس کے رفتار و کردار سے ہے۔ بعبارتِ دیگر لوگوں کی تقدیر اس وقت تک نہیں بدلتی جب تک کہ وہ خود اپنی ان باتوں کو نہ بدل دیں جو ان کے نفوس

---

[۱]: سورۂ رعد۔ آیت ۱۱

اور احساسات سے متعلق ہیں۔ یہ آیت تاریخ کے معاشی یا اقتصادی جبر کی صریحاً نفی کرتی ہے۔
بہر حال ہم نے جن پیمانوں کی تشخیص کی ہے اس سے بحث کر کے اسلام کو ان پیمانوں سے پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں

دعوت سے متعلق حکمت عملی

ہر وہ مکتب اور ہر وہ عقیدہ جو معاشرے کے لئے کسی پیام کا حامل ہے اور لوگوں کو اپنی طرف بلاتا ہے لازمی طور پر ایسی روش اور ایسے میتھڈ سے استفادہ کرتا ہے کہ جو ایک طرف تو اپنے اصلی اغراض و مقاصد سے متصل ہوتا ہے اور دوسری طرف اس نقطۂ نظر سے ہوتا ہے جسے وہ تاریخی انقلابات کی ماہیت کے بارے میں رکھتا ہے۔

کسی مکتب کی دعوت کا مطلب لوگوں کو اس مکتب کے بارے میں معلومات فراہم کرنا اور ان مخصوص لیوروں پر دباؤ ڈالنا ہے جس سے لوگوں میں حرکت پیدا ہو۔

مثلاً "اگست کانٹ" کا مکتب انسانیت کہ جسے وہ ایک طرح کا "علمی مذہب" سمجھتا ہے اور انسان کے جوہر تکامل کو اس کی ذہنیت پر موقوف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان نے اپنی ذہنیت میں دیو مالائی اور فلسفی صورتوں پر مبنی دو مرحلوں کو طے کر کے علمی مرحلہ تک رسائی حاصل کی ہے اب جو معلومات وہ لوگوں کے لئے فراہم کرنا چاہتا ہے اس کی نوعیت گویا علمی ہے اور لوگوں کو حرکت میں لانے کے لئے جن لیوروں سے کام لیا جاتا ہے وہ بھی علمی ہی ہیں۔

یا مارکسزم کہ جو محنت کش طبقہ کی انقلابی تھیوری ہے۔ ایسی باتوں کو محنت کش طبقے کی آگاہی میں لاتا ہے جو طبقاتی تضادات کے بارے میں ہوتی ہے اور جس لیور پر وہ دباؤ ڈالتا ہے وہ لیور رنجشوں، محرومیتوں اور حق تلفیوں کا ہوتا ہے۔

معاشرے اور تاریخ کے بارے میں مختلف نظریات، مختلف لیوروں اور مختلف نوعیت

کی اطلاعات کو فراہم کرتی ہے۔ تاریخ، تکامل تاریخ اور انسان کے بارے میں جس مکتب فکر کا جو نظریہ ہوگا اس کی دعوت بھی اسی انداز کی ہوگی۔ دعوت کی شعاع تاثیر، دباؤ کے ذریعے دعوت اور دباؤ کا اخلاقی یا غیر اخلاقی ہونا یہ وہ باتیں ہیں جن میں ہر مکتب فکر کا اپنا ایک نظریہ ہے

بعض مکاتب جن میں ہم مسیحیت کو بطور مثال لاتے ہیں انسانوں کے رابطہ میں جس چیز کو اخلاقی سمجھتے ہیں وہ صرف دعوتوں کی پُر امن نوعیت ہے۔ یہ لوگ زور اور دباؤ کو ہر صورت، ہر حالت اور ہر شرط میں غیر اخلاقی گردانتے ہیں۔ لہٰذا اس مذہب میں دستور مقدس یہ ہے کہ اگر کوئی تمہارے داہنے گال پر تھپڑ رسید کرے تو تم بایاں گال بھی اس کے آگے کر دو اور اگر کوئی تمہارا جُبہ تم سے چھین لے تو تم اپنی ٹوپی بھی اس کے حوالے کر دو۔ اس کے مقابلے پر "نیٹشے" کی طرح بعض مکاتب جس واحد چیز کو اخلاق سمجھتے ہیں وہ زور اور طاقت ہے اس لئے کہ انسان کا کمال اس کی طاقت میں ہے۔ ایک طاقتور شخص مقتدر ترین شخص کے برابر ہے "نیٹشے" کی نظر میں عیسائیت کا اخلاق بردگی، ضعف، ذلت اور انسانی وجود کا بنیادی عامل ہے۔

بعض دیگر انداز فکر کے لوگ اخلاق کو زور اور طاقت سے وابستہ جانتے ہیں۔ لیکن ہر زور ان کی نظر میں اخلاق نہیں ہوتا۔ مارکسزم کے نقطۂ نظر سے وہ زور جو استحصال گر استحصال شدہ کے خلاف استعمال کرتا ہے غیر اخلاقی ہے چونکہ اس کا عمل موجودہ حالات کو اپنی جگہ برقرار رکھتا ہے اور عامل توقف ہے لیکن وہ زور جسے استحصال شدہ کام میں لاتا ہے اخلاق ہے کیونکہ وہ اس کے ذریعے معاشرے میں تبدیلی لاکر اسے بلندی تک پہنچانا چاہتا ہے۔

پس باعتبار مسیحیت مخالف گروہ سے مکتب کا تعلق صرف رابطہ کی حد تک ہے جس کے لئے نرمی اور ملایمت کی سبیل درکار ہے اور صرف دعوت کا یہی طریقہ اور رابطہ کا یہی انداز اخلاقی ہے۔ نیٹشے کے مطابق اخلاق رابطہ صرف وہ رابطہ ہے کہ جو ایک طاقتور، ضعیف کے ساتھ رکھتا ہے اور طاقت سے زیادہ، اخلاق کوئی چیز نہیں۔

اور کمزور ہونا سب سے بڑا غیر اخلاقی امر ہے۔ سب سے بڑا جرم اور سب سے بڑا گناہ کمزوری ہے۔ مارکسزم کی رو سے دو مخالف گروہوں کا ایک دوسرے سے رابطہ سوائے زور اور طاقت کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ طاقت کے اس رابطہ میں استحصال گر طبقہ کی طاقت تکامل عمل میں رکاوٹ بننے کے اعتبار سے غیر اخلاقی اور استحصال شدہ طبقے کی طاقت اخلاقی ہے

اسلام کے نقطۂ نظر سے اوپر کے تمام نظریات مذموم ہیں۔ اخلاق کو صرف باہمی توافق دعوت کی نرمی، صلح و صفا، صمیمیت اور محبت میں سمیٹا نہیں جا سکتا بعض اوقات زور اور طاقت بھی اخلاق بن جاتے ہیں، لہٰذا اسلام زور اور ظلم کے خلاف جنگ کو مقدس اور مسئولیت میں شمار کرتا ہے اور جہاد کو جو اسلحوں کی جنگ ہے خاص حالات اور خاص موقع پر تجویز کرتا ہے

صاف ظاہر ہے کہ نیٹشے کا نظریہ ایک مہمل، بیہودہ، غیر انسانی اور غیر تکاملی نظریہ ہے۔

مارکسزم کا نظریہ اسی میکانزم پر مبتنی ہے جس میکانزم کو وہ تکامل تاریخ کے بارے میں ضروری سمجھتا تھا۔ اسلام کی رو سے طاقتور یا تکامل دشمن گروہ سے ٹکراؤ پر مبنی رابطہ مارکسزم کے نظریہ کے برخلاف پہلا نہیں دوسرا رابطہ ہے۔ پہلا رابطہ حکمت اور موعظۂ حسنہ کا رابطہ ہے "ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ" تکامل دشمن گروہ کے ساتھ طاقت کے استعمال کا رابطہ اس دم اخلاقی ہے جب فکری اقناع (حکمت = برہان) اور روحی اقناع (ذکر- موعظہ) کے مرحلے طے ہو گئے ہوں اور کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا ہو۔

یہی وجہ ہے کہ جو انبیاء جنگوں سے گزرے ہیں انہوں نے اپنی دعوت کے پہلے مرحلہ کو حکمت، موعظۂ حسنہ اور کبھی کبھار، کلامی مجادلہ سے گزارا ہے اور جب اس راہ سے کسی نتیجہ پر نہیں پہنچے اور کوئی حتمی نتیجہ سامنے نہیں آیا تو پھر انہوں نے جنگ، جہاد اور زور و طاقت کے استعمال کو اخلاقی جانا۔ بنیادی طور پہ چونکہ اسلام مادی نہیں بلکہ معنوی بنیادوں پر سوچتا ہے اس لئے وہ برہان، استدلال، موعظہ اور نصیحت کے لئے ایک عجیب طاقت کا قائل ہے

اور جس طرح (بہ تعبیر مارکس) اسلحہ ایک طاقتور چیز ہے، اسی طرح تنقید بھی اپنی جگہ ایک طاقت ہے۔ البتہ اسلحہ کی طاقت کو ہر مرحلہ میں استعمال نہیں کیا جا سکتا اور یہ بات کہ اسلام تکامل سے دشمنی کرنے والے گروہ کے ساتھ جنگ کو دوسرا رابطہ سمجھتا ہے پہلا نہیں، اور برہان، موعظہ اور جدال حسن کو ایک طاقت گردانتا ہے اسلام کی وہ خاص معنوی نگاہ ہے جو وہ انسان کے بارے میں رکھتا ہے اور جس میں معاشرہ اور تاریخ دونوں بالطبع شامل ہیں۔

پس یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی مکتب کا اپنے مخالف محاذ سے رابطہ محض دعوت کی بنیاد پر ہو یا محض جنگ کی بنیاد پر یا پہلے دعوت اور اس کے بعد جنگ ہو منطقی اور بیانی طاقت کی تاثیر کے بارے میں اس مکتب کی سوچ کو ظاہر کرتا ہے اور تاریخی واقعات کے بارے میں اس کے نظریات سے پردہ اٹھاتا ہے۔

اب ہم بحث کے دوسرے حصے میں آتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ اسلامی علوم کی نوعیت کیا ہے اور وہ کونسا پیرایہ ہے جس پر دباؤ ڈال کر اسلام اپنی دعوتوں کو پیش کرتا ہے۔

اسلامی علوم کی نوعیت پہلے درجہ میں مبداء و معاد کی سوچ پیدا کرنا ہے اور یہ وہ منطقہ ہے جس سے قرآن بھی کام لیتا ہے اور انبیاء ما سبق بھی، انبیاء اس امر میں انسان کو ہوشیار کرنا چاہتے تھے کہ اس کی آمد کہاں سے ہوئی ہے، وہ کہاں تھا اور کہاں سے آیا ہے اور پھر اس کی بازگشت کہاں ہونے والی ہے، یہ دنیا کہاں سے نمودار ہوئی ہے اور کس مرحلہ کو طے کر رہی ہے اور اسے کہاں جانا ہے۔ سب سے پہلے انبیاء نے جو ذمہ داری رکھی وہ تمام مخلوقات اور کل ہستی کے مقابل تھی اور معاشرتی ذمہ داری اسی کا ایک جزو یا حصہ ہے اور ہم پہلے اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ ان تمام مکی سورتوں میں جو جناب رسالتمآبؐ کی بعثت کے ابتدائی ۱۳ سالوں میں نازل ہوئیں کم ہی ایسی گفتگو ہوئی ہے جو مبداء و معاد کے تذکرہ سے خالی ہو۔[۱] (اس کا حوالہ صفحہ ۱۸۸ پر ملاحظہ ہو)

جناب رسالتمآب نے اپنی دعوت کا آغاز "قولوا لا الٰہ الا اللہ تفلحوا"
سے کیا جو ایک اعتقادی انقلاب اور ایک فکری تطہیر تھی۔ یہ ٹھیک ہے کہ توحید وسیع جہات
کی حامل ہے اور اگر تمام اسلامی تعلیمات کی تحلیل عمل میں آئے تو وہ توحید پر پلٹے گی، اور اگر
توحید کی ترکیب کی جائے تو اسلامی تعلیمات پر منتہی ہو گی لیکن ہمیں معلوم ہے کہ آغاز کار میں
اس جملے کا مقصد سوائے اس کے اور کچھ نہ تھا کہ شرک آمیز اعتقادات اور شرک آمیز عبادات کو چھوڑ کر فکری
اور عملی طور پر توحید سے متمسک ہوا جائے ان دنوں توحید کا اتنا وسیع مفہوم نہیں تھا کہ
لوگ اس کی طرف ہوتے۔

اس مضبوط اور محکم آگاہی نے جو انسانی فطرت کی گہرائی میں اتر کر ان میں عقیدہ سے
متعلق ایک طرح کی غیرت اور پختگی پیدا کرتی ہے۔ انسانی فطرت کی گہرائی میں اترنے والی اس
مضبوط و محکم آگاہی نے انہیں عقیدہ میں اتنا پختہ اور باغیرت بنا دیا کہ اب وہ اس راستے میں

حوالہ ! صفحہ ۱۷۷ : معاصر کے بعض روشن فکر مسلمانوں نے قرآن کی اکثر سورتوں پر لکھی
ہوئی اپنی تفسیروں میں سرے سے اس بات کا انکار کر دیا ہے کہ قرآن نے معاد کے
بارے میں کہیں ایک آیت بھی نازل کی ہو۔ جہاں کہیں بھی قرآن میں "دنیا" کا نام آیا ہے
اس سے مراد "زندگی کا پست ترین نظام" یعنی بے جا امتیازات اور استحصال ہے اور
جہاں کہیں آخرت کا تذکرہ ہوا ہے اس سے مراد "برتر نظام" لیا گیا ہے کہ جہاں بے جا امتیازات
استحصال اور نا انصافی کا نام و نشان نہیں اور جہاں اختصاصی مالکیت کی بنیادیں کھود دی
گئی ہیں، اگر یہی آخرت کا مفہوم ہے تو پھر معلوم ہوتا ہے کہ قرآن
نے میٹریالزمی مکاتب فکر سے ہزار سال پہلے مذہب کا فاتحہ
پڑھ دیا ہے۔

جان و مال اور مقام و فرزند سے بھی دریغ نہیں کرتے تھے۔ انبیاء اس منزل سے اپنے کام کا آغاز کرتے تھے جو ہمارے اس دور کے بنیاد کی بالائی تعمیر کہلاتی ہے اور بنیاد تک پہنچتے تھے۔ انبیاء کے مذاہب میں انسان اپنی منفعتوں سے زیادہ اپنے عقیدہ، مسلک اور ایمان سے وابستہ ہوتا ہے۔ درحقیقت اس مکتب میں فکر اور عقیدہ، بنیاد اور کام یعنی فطرت سے فطرت کے الہامات اور یا معاشرے کے ساتھ رابطہ بنیاد کی بالائی تعمیر ہے۔ ہر دینی اور مذہبی دعوت کو بامراد ہونا چاہیے یعنی اسے دائمی طور پر مبداء و معاد کے ساتھ توام ہونا چاہیے۔ انبیاء اس احساس کو لوگوں میں جگا کر ان کے شعور میں بالیدگی پیدا کر کے، ان کے وجدان سے غبار کو ہٹا کر، ان میں ایسی آگاہی پیدا کر کے، رضائے حق، فرمان حق اور سزا و جزا کی گفتگو کے ساتھ معاشرے کو حرکت میں لاتے ہیں۔ قرآن میں ۱۲ مقامات پر "رضوان" کی گفتگو آئی ہے۔ یعنی انبیاء نے اس معنوی بیرم پہ ہاتھ رکھ کر اہل ایمان کو حرکت دی ہے۔ اس آگاہی کو الہی یا عالمی آگاہی بھی کہا جا سکتا ہے۔

دوسرے درجہ میں اسلامی تعلیمات میں انسانی آگاہیاں ہیں۔ یعنی جو انسان کی کرامت ذات شرافت ذات اور عزت و بزرگواری سے عبارت ہیں اس مکتب اسلام میں انسان ایک ایسا حیوان نہیں کہ جس کے وجود کی دلیل یہ ہو کہ اس نے کروڑوں سال پہلے کہ جہاں وہ جانوروں کے ہمدوش اور ہمرکاب تھا۔ تنازع للبقاء کے دائرۂ عمل میں اس قدر خیانت کی کہ آج اس درجہ تک پہنچا بلکہ ایک ایسی ہستی ہے کہ جس میں الہی پرتو موجزن ہے، فرشتوں نے اس کے آگے سر جھکایا ہے۔ اس ہستی کے پیکرِ وجود میں باوجود حیوانی تمایلات، شہوت، شر اور فساد کی پاکیزگی کا جوہر موجود ہے کہ جو بدی، خونریزی، جھوٹ، فساد، پستی، حقارت اور ظلم و زبردستی کے ساتھ سا جھا نہیں کھاتا، وہ کبریائی عزت کا مظہر ہے:

" و للّٰه العزّة و لرسوله و للمؤمنين "۔ سے (حوالہ صفحہ ۱۹۰ پر ملاحظہ کیجئے)

جناب رسالتمآبؐ کا یہ ارشاد: "شرف المرء قیامہ باللیل وعزہ استغناؤہ عن الناس" [۲] یا حضرت علی علیہ السلام کا صفین میں اپنے ساتھیوں سے ارشاد: "الحیوۃ فی موتکم قاھرین والموت فی حیوتکم مقھورین" [۳] یا جناب حسینؑ ابن علیؑ کی یہ گفتگو: "لا اری الموت الا سعادۃ والحیوۃ مع الظالمین الا برما" [۴] یا پھر یہ ارشاد: "ھیھات منا الذلۃ" [۵] ذاتی شرافت اور حس عزت کے بیرم پہ انسان کے تکیہ کو ظاہر کرتا ہے اور یہ وہ روح انسانیت ہے جو فطرتاً ہر انسان میں موجود ہے۔

تیسرے درجہ میں حقوق اور معاشرتی ذمہ داریاں آتی ہیں۔ قرآن میں ایسے مقامات ہمارے سامنے آتے ہیں کہ جہاں دوسروں کے غصب شدہ حقوق یا پھر اپنے کھوئے ہوئے حقوق کے سہارے قرآن ہمیں حرکت میں لانا چاہتا ہے:

"وما لکم لا تقاتلون فی سبیل اللہ والمستضعفین من الرجال والنساء والولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من ھذہ القریۃ الظالم اھلھا واجعل لنا من لدنک ولیا واجعل لنا من لدنک نصیرا۔" [۶]

---

[۱]: عزت اللہ، اس کے رسول اور مومنین کے لئے ہے۔ منافقون / ۸

[۲]: مرد کی شرافت اس کی شب بیداری اور عزت لوگوں سے بے نیازی میں ہے۔

[۳]: زندگی یہ ہے کہ مر جاؤ مگر کامیابی کے ساتھ اور موت یہ ہے کہ زندہ رہو مگر ذلت کے ساتھ

[۴]: میں موت کو بجز سعادت اور ظالموں کے ساتھ زندگی کو بجز رنج و غم نہیں دیکھ رہا ہوں۔

[۵]: ہیہات میں اور ذلت؟ ذلت ہمارے حدود سے بہت دور ہے۔

[۶]: سورۃ النساء / ۷۵

ارے تمہیں کیا ہو گیا ہے ؟ آخر کیوں تم اللہ کی راہ میں ان ذلت کے شکار مرد، عورت اور بچوں کے لئے قتال نہیں کرتے جو یہ کہتے ہیں اے ہمارے پالنے والے تو ہمیں ان ظالموں کے شہر سے باہر نکال اور اپنے لطف و کرم و عنایت سے ہمارے لئے سرپرست اور یاور کا انتظام فرما دے۔

اس آیۂ کریمہ میں جہاد کی تحریک کے لئے دو باتوں کا سہارا لیا گیا ہے ایک یہ کہ سبیل اللہ کی ہے اور دوسرے یہ کہ بے بس، بیچارے اور بے کس لوگ ظالموں کے چنگل میں پھنس کر رہ گئے ہیں۔

سورۂ حج میں ارشاد ہوتا ہے،

"اذن للذین یقاتلون بانّھم ظلموا وانّ اللہ علی نصرھم لقدیر۔ الّذین اخرجوا من دیارھم بغیر حقّ الّا ان یقولوا ربّنا اللہ ولولا دفع اللہ النّاس بعضھم ببعض لھدّمت صوامع وبیع وصلوات ومساجد یذکر فیھا اسم اللہ کثیرا ولینصرنّ اللہ من ینصرہ انّ اللہ لقویّ عزیز۔ الّذین ان مکّنّاھم فی الارض اقاموا الصّلوۃ واٰتوا الزّکوۃ وامروا بالمعروف ونھوا عن المنکر وللہ عاقبۃ الامور،، [1]

مومنوں کو بموجب اس کے کہ وہ مظلوم گردانے گئے ہیں، یہ اجازت دی گئی ہے کہ اپنے جنگجو دشمن سے برسرِ پیکار رہیں۔ خدا مومنوں کی نصرت پر قادر ہے اور یہ مظلوم لوگ وہی ہیں کہ جنہیں اپنے گھروں سے باہر نکال دیا گیا ہے، بجز

---

[1]: سورۂ حج / ۳۹ تا ۴۱

ان کا کوئی جرم نہیں سوائے اس کے کہ انہوں نے کہا: اللہ ہمارا رب ہے اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ خدا بعض لوگوں کے شر کو بعض دیگر لوگوں کے ذریعے دفع کرتا ہے تو یہ تمام صومعے، دیر، کنشت اور مسجد یں منہدم ہو جاتیں جن میں کثرت سے اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے۔ خدا ان لوگوں کی مدد کرتا ہے جو اُسے یاد کرتے ہیں، بیشک خدا ایک غالب توانا ہے اور یہ وہ لوگ ہیں کہ اگر ہم انہیں زمین میں تمکنت عطا کریں تو یہ نماز کو قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، معروف کا حکم کریں گے، منکر سے باز رکھیں گے اور تمام کاموں کا اختتام تک پہنچانا اللہ ہی کا کام ہے

اس آیت میں ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجاہدین کے غصب شدہ حقوق کی طرف اشارہ کر کے جہاد اور دفاع کی اجازت دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ دفاع کے اصلی فلسفے کو بعض افراد کے غصب شدہ حقوق سے زیادہ برتر اور زیادہ بہتر اور زیادہ اصولی تر قرار دیتا ہے اور وہ یہ کہ اگر دفاع اور جہاد کا عمل نہ ہو اور اگر اہل ایمان ہاتھ پہ ہاتھ دھرے بیٹھے رہیں تو معابد و مساجد کو کہ جو معاشرے کی معنوی حیات کا دھڑکتا دل ہیں نقصان پہنچے گا۔ اور وہ بیکار ہو جائیں گے، سورۂ نساء میں ارشاد ہوتا ہے:

"لا یحب اللہ الجھر بالسوء من القول الا من ظلم" [1]

خداوند عالم بری بات کے اعلان کو پسند نہیں کرتا مگر مظلوم سے۔

ظاہر ہے یہ مظلوم کے قیام کی ایک طرح سے تشویق ہے۔ سورۂ شعراء میں شعراء اور ان کے تصوراتی احساسات کی مذمت کے بعد ارشاد ہوتا ہے:

"الا الذین امنوا و عملوا الصلحت و ذکروا اللہ کثیرا

---

[1] سورۂ نساء / ۱۴۸

"وانتصروا من بعد ما ظلموا"[1]

مگر وہ لوگ کہ جو ایمان لائے اور شائستہ عمل انجام دیا اور اللہ کا ذکر کثرت سے کیا اور بعد اس کے کہ مظلوم واقع ہوئے اپنے ستمگر کا انتقام لیا۔

لیکن قرآن اور سنت میں باوجود اس کے کہ ظلم کے بوجھ تلے دبنا بدترین گناہ اور احقاق حق فریضہ ہے پھر بھی انسانی پہلو اور قدروں کو ان سے الگ نہیں کیا گیا ہے۔ قرآن کبھی بھی نفسیاتی کدورتوں، حسادتوں اور نفسانی خواہشوں پر تکیہ نہیں کرتا، مثلاً ہرگز یہ نہیں کہتا کہ فلاں گروہ نے اس طرح کھایا پیا، بانٹ بونٹ کر لے گئے، جی بھر کر عیش کیا پھر تم کیوں ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے ہو۔

اگر کسی کے سرمائے کو زبردستی اس سے لینے کی کوشش کی جائے تو اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ اس بہانہ کی بنیاد پر کہ مادیات کی کوئی اہمیت نہیں، صاحب مال سکوت کر جائے بالکل اسی طرح جس طرح اس بات کی اجازت نہیں کہ اگر کسی کی عزت پر حملہ ہو تو متعلقہ شخص یہ کہہ کر خاموش ہو جائے کہ شہوت میں اس قسم کی بات ہو ہی جاتی ہے، بلکہ اسلام میں دفاع کو ضروری گردانا ہے اور اس سلسلے میں قتل ہونے والے کو شہید جانا ہے لیکن اسلام نے یہ جو اپنے مال کے بارے میں دفاع سے متعلق امر کی تشویق کی ہے اس میں کسی حرص و آز کی گفتگو نہیں بلکہ حق سے دفاع کی بات ہے کہ جو اپنی جگہ وزن رکھتی ہے۔ اسی طرح وہاں بھی جہاں اپنی عزت و ناموس سے دفاع کو واجب گردانا ہے اس لئے نہیں کہ شہوت کو اہمیت دی گئی ہے بلکہ یہاں بھی معاشرے کی عظیم ترین آبرو یعنی عفت کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور مرد کو اس کا محافظ قرار دیا ہے۔

---

[1] سورۂ شعراء ۲۲۷

۲- عنوان مکتب

ہر مکتب اپنے پیروکاروں کو ایک خاص عنوان سے مشخص کرتا ہے۔ وہ تھیوری کہ جو فی الشکل ایک نسلی تھیوری ہے۔ ایک ایسا عنوان کہ جو اس مکتب کے پیروکاروں کو مشخص کرتا ہے اور اس عنوان کے اعتبار سے وہ ایک خاص "ہم" بن جاتے ہیں بطور مثال گورے ہیں۔ اس وقت تک جب اس مکتب کے پیروکار لفظ "ہم" استعمال کرتے ہیں تو مراد گوروں کا گروہ ہوتا ہے۔ یا مثلاً مارکسزی تھیوری کہ جو مزدوری سے متعلق تھیوری ہے اپنے پیروکاروں کو "مزدور" کے عنوان سے مشخص کرتی ہے۔ ان کی ہویت اور ان کو مشخص کرنے والی چیز "مزدوری" ہے۔ ان کا "ہم" "مزدور کا "ہم" ہے۔ محنت کشوں اور مزدوروں کا ہم عیسائی مذہب اپنے پیروکاروں کی ہویت کو ایک فرد کی پیروی میں مشخص کرتا ہے، گویا پیروکاروں کو مقصد یا راستے سے کوئی سروکار نہیں ہے ان کی اجتماعی ہویت یہ ہے کہ جہاں عیسیٰ ہیں وہاں وہ ہیں۔

یہ اسلام کی ایک خصوصیت ہے کہ اس نے نسلی، طبقاتی، مشاغلاتی، مقامی، علاقائی اور انفرادی عناوین میں سے کسی میں سے کسی عنوان کو اپنے مکتب اور اس مکتب کے پیروکاروں کی شناخت کے لئے قبول نہیں کیا ہے۔ اس مکتب کے پیروکار، اعراب، اسامی فقراء، اغنیار، مستضعف، گورے، کالے، ایشین، مشرقی، مغربی، محمدی، قرآنی اور اہل قبیلہ جیسے عناوین سے پہچانے نہیں جاتے۔ ان عناوین میں سے کوئی عنوان بھی "ہم" اور وحدت کا معیار نہیں بنتا اور یہ سب چیزیں اس مکتب کے پیروکاروں کی حقیقی ہویت میں شمار نہیں ہوتیں۔ جب اس مکتب کی ہویت کی بات آتی ہے تو پھر یہ تمام عناوین محو ہو جاتے ہیں بس ایک چیز باقی رہ جاتی ہے، بھلا وہ کیا؟ صرف ایک

"رابطہ"، خدا اور انسان کے درمیان رابطہ۔ اسلام منزلِ تسلیم ہے۔ مسلمان قوم وہ قوم ہے جو اپنے آپ کو خدا کے حوالے کرتی ہے، تسلیم ہو جاتی ہے، تسلیم ایک حقیقت ہے، تسلیم وہ وحی و الہام ہے کہ جس نے افقِ حقیقت سے انسان کی رہنمائی کے لئے شائستہ ترین افراد کے قلب میں طلوع کیا ہے تو پھر مسلمانوں کا "ہم" اور ان کی حقیقی ہویت کیا ہے؟ یہ دین ان کو کس قسم کی وحدت دینا چاہتا ہے، ان پر کون سی مہر لگانا چاہتا ہے اور کس پرچم تلے اکٹھا کرنا چاہتا ہے؟ اس کا جواب یہ مختصر سا جملہ ہے: اسلام، حقیقت کے حضور ایک مکمل تسلیم ہے۔

ہر مکتب اپنے پیروکاروں کے لئے وحدت کے جس معیار کو پیش کرتا ہے بس وہی اس مکتب کے اہداف اور انسان، معاشرے اور تاریخ کے بارے میں اس کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

۲۔ قبولیت کے شرائط اور اس راہ میں حائل رکاوٹیں

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حرکتِ تاریخ کا میکانزم مختلف مکاتب میں مختلف رہا ہے کوئی حرکت کے فطری میکانزم کو ایک طبقہ کو دوسرے طبقہ پر دباؤ اور ایک طبقہ کے بالذات رجعت پسند ہونے اور دوسرے طبقے کے بالذات انقلابی ہونے کو سمجھتا ہے کوئی اصلی میکانزم کو ایک انسان کے ترقی خواہانہ اور کمال جویانہ پاکیزہ فطرت میں دیکھتا ہے اور اسی طرح کوئی کچھ اور کوئی کچھ۔ ظاہر ہے کہ حرکت سے متعلق میکانزم کو جو مکتب جس انداز کا میکانزم سمجھتا ہے اسی انداز پر وہ ان شرائط، موجبات یا موانع اور رکاوٹوں کی توضیح کرتا ہے جو اس کی تعلیمات میں موجود ہوتی ہیں۔ وہ مکتب کہ جس کے نزدیک حرکت سے متعلق میکانزم ایک طبقہ کا دوسرے طبقہ پہ دباؤ ہے معاشرے کو حرکت میں لانے اور اس کے جمود کو توڑنے

کے لیئے اگر دباؤ میں کمی محسوس کرتا ہے تو اس کی اضافی تخلیق کرتا ہے۔ مارکس نے اپنے بعض آثار میں اس گفتگو کو یاد دلایا ہے کہ "آزادی سے سرشار طبقہ کے لئے غلام طبقہ کا وجود ضروری ہے" اس جائزہ کے اختتام پر وہ لکھتا ہے: "پس جرمن قوم کی آزادی کا امکان کہاں ہے؟ جواب میں ہم عرض کریں گے۔ ایک ایسے طبقہ کی تشکیل کی جائے کہ جو مکمل طور پر زنجیروں میں جکڑا ہوا ہو۔ اس اندازِ فکر کا حامل مکتب "اصلاحات" کو مانع قرار دیتا ہے چونکہ اصلاحات دباؤ میں کمی پیدا کرتے ہیں اور دباؤ میں کمی انقلاب کو روکتی ہے یا کم سے کم اس میں تاخیر پیدا کرتی ہے۔ اس مکتب کے برخلاف کہ جو معاشرے کی ذاتی اور فطری حرکت کا قائل ہے یہ مکتب ہرگز ضرورت خلق کی بنیاد پر کسی طبقہ کو بیڑی لگانے کا فتوی صادر نہیں کرتا اور خلق کردہ دباؤ کو تکامل کی شرطِ لازم نہیں سمجھتا بلکہ اسی طرح جس طرح کہ تدریجی اصلاحات اس کی نظر میں پیشرفت کے مانع نہیں۔

اسلام نے شرائط اور موانع کے سلسلے میں کن امور کو پیش کیا ہے؟ اسلام میں شرائط اور موانع بیشتر یا پھر ہمیشہ فطرت کے گرد چکر لگاتے ہیں۔ قرآن کبھی پاکی پر بقا کو بعنوانِ شرط پیش کرتا ہے: "ھدی للمتقین" [1] اور کبھی نظام ہستی کے مقابل تکلیف اور مسئولیت کے تصور سے پیدا ہونے والے خوف اور دغدغہ کو "یخشون ربہم بالغیب" یا "خشی الرحمٰن بالغیب" کہہ کر عنوانِ شرط بتاتا ہے: [2] اور کبھی فطرت کے زندہ ہونے اور زندہ رہنے کو بعنوان شرط گنواتا ہے: "لتنذر من کان حیا" [3] اسلام دعوت کی قبولیت کی شرط کو پاکیزگی مخلوقات کے مقابل احساس ذمہ داری اور فطری حیات کے ساتھ جینے پر محمول کرتا

---

[1]: سورۃ بقرہ / ۲ [2]: سورۂ طٰہٰ / ۳، سورۂ انبیاء ۴۹، سورۂ فاطر / ۱۸ اور سورۂ یٰس / ۱۱ سے رجوع فرمائیں [3]: یٰس / ۷۰

ہے اور اس کے مقابلہ پر موانع میں وہ اخلاقی اور نفسانی برائیوں، اثم قلب [1]، رین قلب (زنگ) [2]، دلوں کے مختوم ہونے [3]، چشمِ بصیرت کے نابینا ہونے [4]، گوشِ دل کے بہرہ ہونے [5]، کتابِ نفس کے تحریف ہونے [6]، باپ داداؤں کی عادتوں کی پیروی [7]، بڑوں اور اعلیٰ مقامات کی پیروی [8]، ظن و گمان کی پیروی [9] اور ان جیسے امور کا نام لیتا ہے۔ اسراف اور حرص و آز کو بھی اس اعتبار سے مانع جانتا ہے کہ یہ چیزیں حیوانی صفات کو انسان میں تقویت دے کر اسے وحشی اور درندہ صفت بنا دیتی ہے۔ یہ تمام امور قرآن کی نظر میں خیر و صلاح اور تکامل کی سمت معاشرے کے بڑھتے ہوئے قدم کو روک دیتے ہیں اور حرکت و انقلاب کی راہ میں رکاوٹ ڈالتے ہیں۔

اسلامی تعلیمات کی رُو سے نوجوان، بوڑھوں سے اور فقراء، امراء سے تسلیم کی منزل میں زیادہ آمادگی رکھتے ہیں اور اس کی وجہ پہلے گروہ میں عمر کی کمی ہے کہ جس کے سبب ان کی فطرت نفسانی آلودگیوں سے دور رہی ہے اور دوسرے گروہ میں مال اور آسائشوں کا فقدان۔

اس طرح کے شرائط اور اس انداز کے موانع اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ قرآن معاشرتی اور تاریخی انقلابات کے میکانزم کو مادی اور معاشی ہونے سے زیادہ باطنی اور روحانی سمجھتا ہے۔

---

[1]: بقرہ / ۲۸۳ ، [2]: مطففین / ۱۴
[3]: بقرہ / ۷ ، [4]: حج / ۴۶
[5]: حم سجدہ / ۴۴ ، [6]: شمس / ۱۰
[7]: زخرف / ۲۳ ، [8]: احزاب / ۶۷
[9]: انعام / ۱۱۶

۴۔ قوموں کا عروج اور انحطاط

ہر مکتب، ہر عقیدہ، ہر مذہب معاشروں کی ترقی اور تعالی اور نیز ان کے انحطاط و انہدام کے بارے میں اپنا ایک نظریہ رکھتا ہے۔ رہی یہ بات کہ وہ کن چیزوں کو اس سلسلے میں ترقی یا پھر انحطاط کا اصلی اور بنیادی عامل سمجھتا ہے تو اس کا تعلق اس رُخ سے ہے کہ جس رُخ سے کہ وہ معاشرے، تاریخ، تکاملی تحریکات اور انحطاطی خطوط کو دیکھتا ہے۔

قرآن میں بطور خصوص قصص و حکایات کے ضمن میں اس موضوع پر توجہ دی گئی ہے اب ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن آج کی اصطلاح میں بنیاد کے حق میں نظریہ پیش کرتا ہے یا بنیاد کی بالائی تعمیر کے حق میں؟ زیادہ صحیح اور زیادہ بہتر تعبیر میں یوں کہہ لیجئے کہ: قرآن کن کن چیزوں کو اساس اور کن کن چیزوں کو عمارت جانتا ہے؟ وہ اقتصادی اور مادی مسائل کو بنیادی عامل گردانتا ہے یا اعتقادی اور اخلاقی مسائل کو؟ یا پھر کسی کو افضلیت نہیں دیتا اور دونوں اس کی نظر میں برابر ہیں؟

قرآن میں عروج و انحطاط کے سلسلے میں چار موثر عوامل سے ہمارا سامنا ہوتا ہے اور ہم بہت ہی اختصار کے ساتھ ان کی طرف اشارہ کر کے آگے بڑھتے ہیں:

الف ۔ عدالت اور بے عدالتی ۔ قرآن نے بہت سی آیتوں میں اس موضوع کا تذکرہ کیا ہے جن میں سورۂ قصص کی وہ دوسری آیت بھی ہے جس کا تذکرہ اور ترجمہ اس سے پہلے ہم "استضعاف کی آیت" میں کر چکے ہیں: "انّ فرعون علا فی الارض وجعل اھلھا شیعاً یستضعف طائفۃً منھم یذبّح ابناءھم ویستحیی نساءھم انّہ کان من المفسدین"

اس آیہ کریمہ میں فرعون کی اس برتری کے گھمنڈ کا تذکرہ کرنے کے بعد جس میں وہ ربیتا اعلی

کا دعویدار تھا اور دوسروں کو اپنا زر خرید غلام سمجھتا تھا۔ بے جا امتیازات سے لوگوں میں تفرقہ ڈال کر انہیں ایک دوسرے کے مقابل پر لاتا تھا اور اپنے ملک کے باشندوں کے ایک خاص گروہ کو ذلیل کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑتا تھا، ان کے لڑکوں کو قتل اور ان کی لڑکیوں کو اپنی خدمت کے لیے) چھوڑ دیا کرتا تھا، قرآن اسے ایک مفسد اور تباہ گر کے عنوان سے یاد کرتا ہے، صاف ظاہر ہے کہ "انہ کان من المفسدین" کا جملہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس طرح کے اجتماعی نظام معاشرے کی جڑیں کھود دیتے ہیں۔

ب۔ اتحاد اور تفرقہ۔ سورہ آل عمران کی آیت ۱۰۳ میں بڑی وضاحت سے یہ دستور موجود ہے کہ سب اہل ایمان، ایمان کی بنیاد پر اللہ کی رسی کو متحد اور متفق ہو کر تھامیں اور تفرقہ پیدا نہ کریں اور پھر ایک آیت چھوڑ کر ارشاد ہوتا ہے اپنے پچھلوں کی طرح نہ ہو جانا جنہوں نے اختلاف اور تفرقہ میں زندگی بسر کی [۱] سورہ انعام کی ۱۵۳ ویں آیت بھی اسی سے ملتی جلتی آیت ہے۔

سورہ انعام آیت ۶۵ میں ارشاد ہوتا ہے: "قل ہو القادر علی ان یبعث علیکم عذاباً من فوقکم او من تحت ارجلکم او یلبسکم شیعاً و یذیق بعضکم بأس بعض" کہہ دو اے رسول! خدا اس بات پر قادر ہے کہ وہ تمہارے اوپر یا پیروں تلے سے عذاب جاری کرے یا تمہیں تفریق و افتراق کا جامہ پہنائے اور بعض لوگوں کی بد رفتاری کا مزہ بعض دوسرے لوگوں کو چکھائے۔ سورہ انفال کی ۴۶ ویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے، "ولا تنازعوا فتفشلوا وتذھب ریحکم" ایک دوسرے کے ساتھ نہ جھگڑو کہ آپس کے اندرونی جھگڑے سستی پیدا کرتے ہیں اور یہ سستی تمہیں زائل کر دے گی۔

---

[۱] سورہ آل عمران / ۱۰۳ - ۱۰۵

ج: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا اجراء یا انحراف ۔ قرآن نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ضرورت کے بارے میں بہت کچھ کہا ہے ان میں سے ایک آیت سے صریحاً یہ استنباط ہوتا ہے کہ اس عظیم فریضہ سے انحراف قوموں کی ہلاکت اور ان کے انہدام میں موثر ثابت ہوتی ہے اور یہ آیت سورۂ مائدہ کی ۷۹ آیت ہے کہ جس میں وہ بنی اسرائیل کے کافروں کی رحمت خدا سے دوری کا ایک سبب یہ بھی ذکر کرتا ہے کہ انہوں نے ایک دوسرے کو منکرات سے نہیں روکا یعنی نہی عن المنکر سے بے توجہی برتی ؛ " کانوا لا یتناھون عن منکر فعلوہ لبئس ما کانوا یفعلون ۔ " یہ لوگ ایک دوسرے کو منکرات کے ارتکاب سے نہیں روکتے تھے اور یہ کتنا غلط کام تھا جو وہ کرتے تھے ۔ اسلامی معتبر روایات میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مثبت اور منفی کردار کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے کہ جنہیں یہاں نقل کرنا ہمارے بس کی بات نہیں ۔

د، فسق و فجور اور اخلاقی برائیاں ۔ اس سلسلے میں بھی آیتوں کی کمی نہیں ، کچھ آیتیں تو وہی ہیں کہ جو "ترف" اور "مترف" ہونے کو ہلاکت کا سبب گردانتی ہیں، ؎ۡ اور کچھ وہ ہیں جن میں لفظ "ظلم" استعمال ہوا ہے ۔ قرآن کی اصطلاح میں ظلم صرف کسی فرد یا گروہ کا دوسرے فرد یا گروہ پر جارحیت کا نام نہیں ہے بلکہ کوئی شخص خود اپنے اوپر بھی ظلم کر سکتا ہے ۔ کوئی قوم خود اپنے نفس پر ظالم ہو سکتی ہے ۔ ہر فسق و فجور اور ہر بے راہ روی ظلم ہے ۔ قرآن میں ظلم کا تذکرہ عام مفہوم میں ہے کہ جس میں دوسروں پر ظلم کی بات بھی آتی ہے اور فسق و فجور اور غیر اخلاقی امور بھی سمٹتے ہیں ۔ تاہم زیادہ تر اس کا استعمال دوسرے مفہوم میں ہوا ہے ۔

ؐ: ملاحظہ فرمائیں : سورۂ ہود / ۱۱۶ ، انبیاء / ۱۳ اور سورۂ مومنون / ۳۳ اور ۶۴

وہ آیتیں کہ جن میں ظلم اپنے عام مفہوم میں قوموں کی ہلاکت کا باعث ہوا ہے بہت زیادہ ہیں اور ہماری مختصر بحث ان کے بیان سے قاصر ہے۔

ان تمام معیاروں کو سامنے رکھ کر معاشرے اور تاریخ کی بنیادوں کے بارے میں قرآن کے نقطۂ نظر کو سمجھا جا سکتا ہے۔ قرآن بہت سے امور کے بارے میں جن میں وہ امور بھی ہیں جنہیں آج کی اصطلاح میں بنیادی بالائی تعمیر کہا جاتا ہے۔ حتمی، قطعی اور تقدیر ساز کردار کا قائل ہے۔

مثلاً ایک تشدد پسندانہ قبائلی نظام ان صحرائی لوگوں کے توسط وجود میں آتی ہے جو بڑے شجاع اور قوی ارادے کے مالک ہوتے ہیں، یہ نظام اور یہ حکومت خود اپنی طبیعت کی بنیاد پر استکباریت اور ارسٹوکراسی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ استکباری حکومت میں آمرانہ نظام عام انقلاب اور ڈیموکریسی کو جنم دیتی ہے۔ ڈیموکریسی نظام میں حرج ومرج، بے ضابطگی اور آزادی میں افراط قبائلی جذبات کو ابھارتی ہے اور یہ جذبات ایک دفعہ پھر استبدادی تشددانہ نظام کو واپس لاتے ہیں۔

تاریخ کا تحول و تطور

اب تک تاریخ کے دو اہم مسئلوں میں سے جس اہم مسئلہ پر گفتگو ہوئی اس کا تعلق تاریخ کی ماہیت سے تھا کہ آیا وہ مادی ہے یا غیر مادی؟ دوسرا اہم مسئلہ انسانی تاریخ کا تحول و تطور ہے

ہم جانتے ہیں کہ انسان تنہا زندگی بسر نہیں کر سکتا وہ ایک اجتماعی موجود ہے۔ انسان کے علاوہ بھی کچھ ایسے جاندار ہیں جن کی زندگی کم و بیش اجتماعی ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر زندگی بسر کرتے ہیں، انہوں نے آپس میں اپنی ذمہ داریاں بانٹ رکھی ہیں۔ ان کے کام میں ایک خاص نظم وضبط پایا جاتا ہے۔

شاید آپ سمجھ گئے ہوں کہ میری مراد شہد کی مکھیوں سے ہے لیکن انسان اور ان کی اجتماعی موجودیت میں ایک بنیادی فرق پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس جانور کی اجتماعی زندگی میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ اس میں کوئی تبدیلی، کوئی چینج، کوئی انقلاب اور کوئی تحول و تطور پایا نہیں جاتا۔ ان کے نظام حیات میں اور اگر مورلیس میٹر لینگ کی تعبیر کو صحیح کہا جائے تو ان کے تمدن میں کوئی جدت پسندی آپ کو نہیں ملے گی۔

اس کے برخلاف انسان کی اجتماعی زندگی متحول اور متطور ہے۔ بلکہ شتاب کی حامل ہے یعنی تدریجاً اس کی سرعت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ لہٰذا انسان کی اجتماعی زندگی کی تاریخ، ادوار میں بٹی ہوئی ہے اور یہ ادوار مختلف نقطہ ہائے نظر میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

مثلاً لوازم معیشت کے نقطۂ نظر سے: صید و شکار کا دور، کھیتی باڑی کا دور، صنعت کا دور، اقتصادی نظام کے نقطۂ نظر سے: دور اشتراکی، دور غلامی، دور فیوڈلزم، دور سرمایہ داری، دور سوشلزم، سیاسی نظام کے نقطۂ نظر سے: ملوک الطوائفی کا دور، استبدادی دور، ارسٹوکریسی کا دور، ڈیموکریسی کا دور، جنس کے نقطۂ نظر سے: عورت کی حاکمیت کا دور، مرد کی حاکمیت کا دور، وغیرہ۔

یہ تطور اور یہ انقلابی تبدیلی باقی تمام اجتماعی جانوروں کی زندگی میں کیوں پائی نہیں جاتی؟ اس تطور اور اس بنیادی عامل کا راز کیا ہے کہ جس کے سبب انسان ایک معاشرتی دور سے دوسرے معاشرتی دور میں جاتا ہے؟ بعبارت دیگر انسان کو آگے بڑھانے اور اسے ترقی کی منزلوں پر گامزن کرنے والی وہ کون سی چیز ہے جو حیوان میں نہیں؟ اور یہ ترقی اور پیشرفت کس صورت سے، کن قوانین کے تحت اور مروجہ اصطلاح میں کس انداز کے میکانزم سے رونما ہوتی ہے؟

البتہ یہاں تاریخ کے فلسفیوں کی طرف سے عام طور پر ایک سوال پیش ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا پیشرفت اور تکامل کی واقعی کوئی حقیقت ہے؟ یعنی کیا واقعی انسان کی معاشرتی

زندگی میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کا تاریخی سلسلہ اپنی غرض و غایت میں پیشرفت اور تکامل کے لئے نتیجہ ہے۔ تکامل کا معیار کیا ہے؟

بعض افراد ان تبدیلیوں کو پیشرفت اور تکامل نہیں سمجھتے اور اس کا تذکرہ انہوں نے اپنی مربوطہ کتب میں بھی کیا ہے۔[۱] اور بعض، تاریخ کی سیر اور اس کی حرکت کو ایک دوری حرکت سمجھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ تاریخ ایک نقطہ سے حرکت کرتی ہے۔ اپنے مخصوص مراحل کو طے کرنے کے بعد پھر واپس اسی نقطہ پر آجاتی ہے جہاں سے وہ چلی تھی یہی تاریخ کی ریت ہے اور یہی ہوتا چلا آرہا ہے

ہم فی الحال اس بحث میں جانا نہیں چاہتے اور اسے کسی اور وقت کے لئے رکھ چھوڑتے ہیں۔ "اصل موضوع" کی صورت میں ہم اسی کو بنیاد قرار دیتے ہیں کہ حرکت اور سیر تاریخ مجموعی طور پر پیشرفت کو اپنے جلو میں لئے ہوئے ہے۔ البتہ یہ بتانا ضروری ہے کہ وہ تمام افراد جو تاریخ کو پیشرفت میں دیکھتے ہیں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ تمام معاشرے اپنے تمام حالات میں اپنے ماضی سے بہتر نہیں ہوتے تاہم مجموعی طور پر معاشرے ہمیشہ بغیر کسی وقفے کے بلندی کی طرف مائل بہ سیر رہے ہیں اور ان میں انحطاط نہیں ہوتا۔

بلاشبہ معاشروں میں توقف، انحطاط، پستی، دائیں یا بائیں جانب جھکاؤ اور بالآخر سقوط و زوال کا عمل ہوتا ہے لیکن ہماری مراد یہ ہے کہ انسانی معاشرے مجموعی طور پر بلندی کی راہوں کو طے کرتے ہیں

فلسفۂ تاریخ کی کتابوں میں اس مسئلہ کو کہ محرک تاریخ کیا ہے؟ اور وہ کونسی چیز ہے جو تاریخ کو آگے بڑھاتی اور اجتماعی تطور کی صورت گری کرتی ہے عام طور پر اس طرح پیش کیا گیا ہے کسی قدر غور و خوض کے بعد اس کی نادرستی سامنے آتی ہے۔ عام طور پر اس مسئلہ کے بارے میں جو نظریات پیش ہوتے ہیں ان کی صورت یہ ہوتی ہے۔

---

[۱] ملاحظہ فرمائیں ام۔ اچ۔ کار کی تالیف "تاریخ کیا ہے" (ترجمہ کامشاد) اسی طرح ویل ڈورینٹ کی تالیف "تاریخ کے دروس" اور "لذات فلسفہ ص ۲۹/ ۳۱۲، "

۱۔ **نسلی نظریہ** : اس نظریہ کے مطابق بعض نسلیں تاریخ کو آگے بڑھانے میں بنیادی کردار کی حامل ہیں۔ بعض نسلوں میں تمدن آفرینی اور ثقافت آفرینی کی صلاحیت ہوتی ہے اور بعض میں نہیں ہوتی۔ بعض علم، فلسفہ، صنعت، اخلاق اور ہنر وغیرہ کو جنم دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور بعض فقط صارف ہیں۔

اس سے یہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ نسلوں میں تقسیم کار کی ایک صورت ہونی چاہیئے وہ نسلیں کہ جو سیاست، تعلیم و تربیت، ثقافت، ہنر، فن اور صنعت میں صاحب استعداد ہیں انہیں چاہیئے کہ وہ اسی طرح کے اعلا اور ظریف انسانی امور کے ذمہ دار ہوں اور جن نسلوں میں اس طرح کی صلاحیت موجود نہیں انہیں اس طرح کے کاموں سے باز رکھ کر ان کے ذمہ محنت اور مشقت والے جانوروں جیسے جسمانی کام سونپے جانے چاہییں۔ ارسطو کا نسلوں کے اختلاف کے بارے میں یہی نظریہ تھا اور اسی لئے وہ بعض نسلوں کو غلام بنانے اور بعض کو غلام بننے کا مستحق سمجھتا تھا۔

بعض لوگوں کا عقیدہ ہے کہ تاریخ کو آگے بڑھانے کا عمل خاص نسلوں سے انجام پاتا ہے مثلاً جنوبی نسل پر شمالی نسل کی برتری ہے یہ نسل اور نژاد ہی تھے جنہوں نے تمدنوں کو آگے بڑھایا ہے۔ فرانس کا مشہور فلسفی کانٹ گوبینو جو آج سے تقریباً ایک صدی پہلے ایران میں فرانس کے نائب سفیر کی حیثیت سے تھا اسی نظریئے کا حامی تھا۔

۲۔ **جغرافیائی نظریہ** : اس نظریے کے مطابق فطری ماحول۔ تمدن، ثقافت اور صنعت کو ترقی کی راہوں پر گامزن کرنے والا ہے۔ معتدل علاقوں میں معتدل مزاج اور طاقتور ذہن وجود میں آتے ہیں۔ بو علی نے کتاب قانون کے ابتدا میں انسانوں کی احساسی، ذوقی اور فکری شخصیت پر فطری ماحول کی تاثیر کے بارے میں بہت کچھ گفتگو کی ہے۔

اس نظریے کی بنیاد پر وہ چیز جو انسانوں کو تاریخ کی پیشرفت کے سلسلے میں آمادہ کرتی ہے نسل اور خون یعنی عامل وراثت نہیں کہ ایک خاص نسل جس ماحول اور جس علاقے میں بھی ہو تاریخ

کو آگے بڑھانے والی ہو اور دوسری نسل اس کے برخلاف جس ماحول میں ہو اس طرح کی صلاحیت سے عاری ہو، بلکہ نسلوں کا اختلاف ماحول کے اختلاف کا نتیجہ ہے نسلوں کی جگہ کی تبدیلی سے ان کی صلاحیتیں بھی تبدیل ہو جاتی ہیں۔ پس درحقیقت یہ خاص زمینیں اور خاص علاقے ہی ہیں کہ جو آگے بڑھانے والے اور جدت طراز ہوتے ہیں۔ ساتویں صدی کے فرانسوی ماہر عمرانیات مانٹیسکیو روح القوانین کی مشہور کتاب میں اس نظریہ کی حمایت کرتا ہے۔

بلند پایہ مایہ ناز شخصیتوں سے متعلق نظریہ: اس نظریے کے مطابق تاریخ کو یعنی تاریخ کے تحولات تطورات کو وہ علمی ہوں کہ سیاسی، فنی ہوں کہ اخلاقی، نوابغ یا جینیس لوگ وجود میں لاتے ہیں۔ انسانوں اور جانوروں کے درمیان فرق اس بات میں ہے کہ تمام جانور علم حیاتیات کی رو سے یعنی فطری استعداد کی رو سے ایک درجہ میں ہیں ان میں سے کسی قسم کا کوئی فرق کم از کم قابل توجہ فرق دیکھنے میں نہیں آتا۔

اس کے برعکس انسانوں میں استعداد کی یکسانیت نہیں اور ان میں زمین سے آسمان تک کا فرق پایا جاتا ہے۔ نوابغ یا جینیس لوگ ہر معاشرے کے استثنائی افراد ہیں اور یہ وہ استثنائی افراد ہیں کہ جو عقل یا ذوق یا ارادے اور ابتکار کے اعتبار سے غیر معمولی طاقت کے حامل ہیں اور یہ جب معاشرے میں نمودار ہوتے ہیں اس معاشرے کو علمی، فنی، اخلاقی، سیاسی اور یا فوجی اعتبار سے بلندی عطا کرتے ہیں۔ اس نظریہ کے اعتبار سے لوگوں کی اکثریت تقلید کا ابتکار سے عاری اور دوسروں کے افکار اور صنعتوں سے استفادہ کرنے والی ہے۔

لیکن ہمیشہ کم و بیش ہر معاشرے میں مبتکر، مخترع، پیشرو، خالق افکار اور خالق صنعت افراد کا ایک مختصر گروہ موجود ہوتا ہے اور یہی وہ لوگ ہوتے ہیں کہ جو تاریخ کو آگے بڑھا کر نئے مرحلے میں داخل کرتے ہیں۔ مشہور انگریز فلسفی کارلائل جس نے مشہور کتاب "بلند پایہ ہستیاں" لکھی اور جناب رسالتمآبؐ سے اس کا آغاز کیا اسی نظریہ کا قائل ہے۔

کارلائل کے نظریے کے مطابق ہر قوم میں ایک یا کئی تاریخی شخصیتیں اس قوم کی پوری تاریخ کی غمازی کرتی ہیں اور زیادہ بہتر عبارت میں ہر قوم کی تاریخ ایک یا کئی مایۂ ناز ہستیوں کی شخصیت اور ذہانت کی جلوہ گاہ ہے۔ مثلاً تاریخِ اسلام، جناب رسالتمآب (ص) کی شخصیت کی جلوہ گاہ ہے۔ فرانس کی جدید تاریخ نپولین اور چند دیگر افراد کی اور روس کی حالیہ ساٹھ سالہ تاریخ لینن کی جلوہ گاہ ہے۔

۴۔ اقتصادی نظریہ: اس نظریے کے مطابق تاریخ کا محرک اقتصاد ہے۔ ہر قوم کے تاریخی اور اجتماعی پہلو اب وہ ثقافتی پہلو ہو کہ مذہبی، سیاسی ہو کہ فوجی یا پھر اجتماعی اس قوم یا اس معاشرے کے پیداواری طریقہ کار اور پیداواری روابط کی عکاسی کرتے ہیں معاشرے یا قوم کی اقتصادی بنیاد میں تبدیلی دراصل اس قوم یا اس معاشرے کو حرکت دیتی ہے۔ اور اسے آگے لے جاتی ہے۔ یہ مایہ ناز لوگ جن کا تذکرہ ابھی اور اس سے قبل کے نظریہ میں ہو چکا ہے معاشرے کی اجتماعی، سیاسی اور اقتصادی ضرورتوں کے مظاہر ہیں اور بس، اس کے سوا کچھ بھی نہیں۔ یہ ضرورتیں ہیں کہ جو اپنی جگہ پر پیداواری آلات میں تبدیلی لاتی ہیں۔ کارل مارکس، بلکہ مجموعی طور پر تمام مارکسیسٹ اور کہیں کہیں غیر مارکسیسٹ بھی اس نظریے کے حامی ہیں اور میرے خیال میں دور حاضر کا یہ سب سے رائج ترین نظریہ ہے۔

۵۔ الٰہی نظریہ: اس نظریے کے مطابق جو کچھ بھی زمین پر رونما ہوتا ہے، ایک آسمانی امر ہے کہ جو حکمت بالغہ کے مطابق عمل میں آتا ہے۔ تاریخ کے انقلابات، اس کے تحولات و تطورات اللہ کی حکمتِ بالغہ اور اس کی حکیمانہ مشیت کے جلوہ گاہ ہیں۔ پس جو چیز تاریخ کو آگے بڑھاتی اور اس میں تبدیلی لاتی ہے وہ ارادۂ الٰہی ہے۔ تاریخ اللہ کے مقدس ارادے کا پلے گراؤنڈ ہے۔ مشہور پادری اور مورخ "بوسوئہ" جو لوئی پانزدہم کا معلم بھی تھا اس نظریہ کا حامی ہے۔ یہ وہ نظریات ہیں کہ جنہیں عام طور پر فلسفۂ تاریخ کی کتابوں نے سیرِ تاریخ

کے بارے میں پیش کیا ہے۔

ہمارے خیال میں یہ گفتگو کسی طرح بھی درست نہیں اس میں ایک طرح کا خلط مبحث ہوا ہوا ہے۔ ان میں سے بیشتر نظریات تاریخ کے اس علت محرکہ سے تعلق نہیں رکھتے جس کی تلاش میں ہم سرگرداں ہیں۔ مثلاً نسل سے متعلق نظریہ ایک عمرانیاتی نظریہ ہے اور اس پر اس رخ سے بحث ہو سکتی ہے کہ کیا نسل انسانی موروثی عوامل کے اعتبار سے ایک انداز کی صلاحیت رکھتی ہے اور ہم سطح ہے کہ نہیں، اگر ہم سطح ہے تو پھر تمام نسلیں ایک ہی انداز سے تاریخ کی حرکت میں شریک ہیں یا کم از کم شریک ہو سکتی ہیں اور اگر ہم سطح نہیں ہے تو پھر کچھ ہی نسلیں تاریخ کو آگے بڑھانے میں حصہ دار ہیں یا ہو سکتی ہیں۔ اس اعتبار سے یہ مسئلہ صحیح ہے لیکن فلسفۂ تاریخ کا راز پھر بھی مجہول رہ جاتا ہے۔ بالفرض ہم یہ مان لیں کہ صرف ایک ہی نسل کے ہاتھوں تاریخ تحول و تطور کو پہنچی ہے تو پھر بھی ہماری مشکل حل نہیں ہوتی اس لئے کہ اب بھی ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ آخر کیوں انسان یا انسان کی کوئی نسل متحول اور متطور ہے اور حیوان نہیں۔ یہ راز کہاں چھپا ہوا ہے؟ یہ بات تحرک تاریخ کے راز سے پردہ نہیں اٹھاتی کہ تاریخ کو ایک نسل نے انقلاب سے ہمکنار کیا یا تمام نسلوں نے؟

اسی طرح جغرافیائی نظریہ۔ یہ نظریہ بھی اپنی جگہ مفید معاشرتی علوم کے ایک مسئلہ سے مربوط ہے اور وہ یہ کہ یہ ماحول، انسان کے عقلی، فکری، ذوقی اور جسمانی ترقی میں موثر ہے بعض ماحول انسان کو حیوان کی حد میں یا اس کے قریب رکھتا ہے لیکن بعض دیگر ماحول حیوان سے انسان کے فاصلہ کو زیادہ رکھتے ہیں۔ اس نظریے کے مطابق تاریخ صرف بعض ممالک اور بعض مناطق میں تحرک رکھتی ہے اور دوسرے مناطق اور دوسرے ماحول میں ثابت، یکساں، یکنواخت اور حیوانات کی سرگذشت کی ہم شبیہ ہے۔ لیکن اصل سوال اپنی جگہ باقی ہے کہ مثلاً شہد کی مکھی یا باقی تمام اجتماعی زندگی بسر کرنے والے جانور نیز

انہی مناطق اور انہی ممالک میں فاقدِ تحرکِ تاریخ ہیں پس وہ اصلی عامل جو دو قسم کے ان جانداروں میں اختلاف کا اصلی سبب بنتا ہے اور ان میں سے ایک ثابت اور دوسرا ہمیشہ ایک مرحلہ سے دوسرے میں منتقل ہوتا رہتا ہے کیا ہے ؟

ان سب سے زیادہ بے ربط، الہٰی نظریہ ہے۔ مگر کیا صرف تاریخ ہی وہ واحد چیز ہے کہ جو جلوہ گاہ مشیت الہٰی ہے۔ تمام دنیا آغاز سے انجام تک اپنے تمام اسباب، علل، موجبات اور موانع کے ساتھ جلوہ گاہِ مشیتِ ایزدی ہے۔ مشیتِ الہٰی، دنیا کے تمام اسباب و علل کے ساتھ مساوی رشتہ کی حامل ہے، جس طرح انسان کی انقلابات بھری زندگی جلوہ گاہ مشیت الہٰی ہے۔ اسی طرح شہد کی مکھی کی ثابت اور یکساں زندگی بھی جلوہ گاہِ مشیتِ الہٰی ہے۔ پس گفتگو اس امر میں ہے کہ مشیتِ الہٰی نے انسان کی زندگی کو کس نظام کے ساتھ خلق کیا ہے ؟ اور اس میں کیا راز رکھ دیا ہے کہ وہ متحول و متطور ہے جبکہ دیگر جانداروں کی زندگی اس راز سے خالی ہے۔

تاریخ کا اقتصادی نظریہ بھی فنی اور اصولی پہلو سے خالی ہے، یعنی اصولی صورت میں اسے پیش نہیں کیا گیا ہے۔ تاریخ کے اقتصادی نظریہ کو جس صورت میں پیش کیا گیا ہے اس سے فقط تاریخ کی ماہیت اور ہویت واضح ہوتی ہے کہ وہ مادی اور معاشی ہے اور باقی تمام پہلو اس تاریخی جوہر کے اعراض کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ نظریہ واضح کرتا ہے کہ اگر معاشرے کی اقتصادی بنیاد میں تبدیلی رونما ہو تو لازمی طور پر معاشرے کے باقی تمام امور تبدیلی سے دوچار ہوں گے لیکن یہ سب باتیں "اگر" ہیں۔ لیکن اصلی بات پھر بھی اپنی جگہ رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ اقتصاد معاشرے کی اصل بنیاد ہے اور "اگر" اس اصل بنیاد میں تبدیلی رونما ہو تو تمام معاشرہ بدل جائے گا۔ لیکن کیوں اور کس عامل یا کن عوامل کے تحتِ تصرف بنیاد میں تبدیلی آئے گی اور اس سے بنیاد کی بالائی تعمیر متغیر ہوگی؟ بعبارت دیگر

اقتصاد کا بنیاد ہونا اس کو محرک کرنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ ہاں اگر اس نظریے کے حامل افراد اس عقیدے کے بجائے کہ اقتصاد کو (جو بقول ان کے معاشروں کی اصل بنیاد ہے) تاریخ کا محرک گردانیں اور مادیت تاریخ کو حرکت تاریخ کے لئے کافی جانیں اور معاشرے کے داخلی تضاد یعنی اصل بنیاد اور بنیاد کی بالائی تعمیر کے مسئلے کو پیش کریں اور کہیں کہ عامل محرک تاریخ اصل بنیاد اور بنیاد کی بالائی تعمیر یا اصل بنیاد کے دو حصوں (پیداواری آلات اور پیداواری روابط) کا تضاد ہے تو مسئلہ صحیح صورت میں پیش ہوتا اس میں کوئی شک نہیں کہ "اقتصاد محرک تاریخ ہے" کے مسئلہ کو پیش کرنے والے کا اصل مقصد یہی ہے کہ تمام تحریکات کا اصلی سبب اندرونی تضادات ہیں اور پیداواری آلات اور پیداواری روابط کے درمیان داخلی تضاد محرک تاریخ ہے لیکن ہماری گفتگو پیش کرنے والے کی مراد اور مافی الضمیر سے نہیں بلکہ اسے صحیح طور پر پیش کرنے سے متعلق ہے۔

بلند پایۂ نابغہ شخصیتوں سے متعلق نظریہ درست ہو کہ نادرست براہ راست فلسفہ تاریخ سے یعنی عامل محرک تاریخ سے ربط پیدا کرتا ہے۔

تاہم تاریخ کو حرکت میں لانے والی طاقت کے بارے میں یہاں تک ہمیں دو نظریے حاصل ہوئے ایک بلند پایہ نابغہ شخصیتوں سے متعلق نظریہ کہ جو تاریخ کو مخلوق افراد جانتا ہے اور درحقیقت اس بات کا مدعی ہے کہ معاشرے کی اکثریت ابتکار اور ترقی کی صلاحیتوں سے عاری ہے اور اگر پورا معاشرہ ایسا ہو تو انقلاب اور پیشرفت کا سوال ہی باقی نہیں رہتا۔ لیکن معاشرے میں خداداد صلاحیتوں کے مالک بہت کم لوگ ہیں کہ جو ابتکار کرتے ہیں، منصوبے بناتے ہیں عزم اور ہمت سے کام لیتے ہیں اور اس میں سخت مقاومت کرتے ہیں اور عام لوگوں کو اپنے پیچھے ساتھ لاتے ہیں اور اس طرح ایک انقلاب رونما ہوتا ہے اور تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں۔ ان بلند پایۂ لوگوں کی شخصیت میں صرف فطری اور موروثی استثنائی واقعات کا ہاتھ ہے اجتماعی شرائط اور معاشرے کی مادی حدود قیود ان کی تخلیق میں کوئی حصہ نہیں رکھتیں۔

اور دوسرا معاشرے کی اصل بنیاد اور بنیاد کی بالائی تعمیر میں تضاد کا نظریہ، کہ جو محرکیت اقتصاد کی ایک صحیح تعبیر ہے اور جس کے بارے میں ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔

تیسرا نظریۂ فطرت: انسان کے کچھ خصائص ہیں جن کے بموجب وہ ایک مکامل اجتماعی زندگی رکھتا ہے ان خصائص میں ایک خصوصیت اور ایک صلاحیت تجربات حاصل کرنا اور ان کی حفاظت کرنا ہے۔ وہ جو کچھ اپنے تجربات سے حاصل کرتا ہے، اسے محفوظ کرتا ہے اور آئندہ تجربات کی بنیاد بناتا ہے۔

اس کی دوسری صلاحیت یا دوسری استعداد قلم اور بیان سے اس کا اکتساب ہے۔ وہ دوسروں کے تجربات اور اکتسابات کو بھی زبان اور اس سے زیادہ بہتر مرحلے میں تحریر سے اپنے آپ میں منتقل کرتا ہے۔ نسلوں کے تجربے، مکالمات اور تحریروں کے ذریعے دوسری نسلوں تک پہنچتے ہیں اور جمع ہوتے رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے لغتِ بیان، نعمتِ قلم اور لکھنے کو بڑی اہمیت دی ہے۔ "الرحمٰن علم القرآن خلق الانسان علّمہ البیان" انتہائی مہربان خدا نے قرآن کی تعلیم دی انسان کو خلق کیا اور اسے بیان اور دوسروں کے لیے مافی الضمیر سے استفادہ کا طریقہ سکھایا۔ "اقراء باسم ربک الذی خلق ، خلق الانسان من علق، اقراء و ربک الاکرم الذی علم بالقلم۔" پڑھو اپنے رب کے نام سے کہ جس نے پیدا کیا، بستہ خون سے انسان کو خلق کیا۔ پڑھو اور تمہارا پروردگار ہی سب سے زیادہ کریم ہے۔ جس نے قلم کے ذریعے تعلیم دی۔

انسان کی تیسری خصوصیت اس کی عقل و ابتکار کی طاقت ہے۔ انسان اپنی اس مرموز قوت سے تخلیق و اختراع کی صلاحیت رکھتا ہے، وہ مظہر خلاقیتِ الٰہی ہے، اس کی چوتھی خصوصیت جدت پسندی کی سمت اس کا فطری اور ذاتی لگاؤ ہے، یعنی انسان میں خلاقیت اور اختراع، صرف استعداد کی صورت میں نہیں ہے کہ وہ چاہے اور ضرورت محسوس کرے

تو تخلیق و ایجاد پر توجہ دے بلکہ خلاقیت اور نئی چیز کی ایجاد کا رجحان اس میں بالذات رکھ دیا گیا ہے۔
تجربوں کا تحفظ اور ان کی نگہداشت، علاوہ ازیں ایک دوسرے کو تجربات منتقل کرنے کی صلاحیت نیز تخلیق و ایجادات کی طرف انسان کا ذاتی لگاؤ وہ طاقتیں ہیں کہ جو اسے ہمیشہ آگے کی سمت بڑھاتی رہی ہیں۔ حیوانات میں نہ تو تجربوں کے تحفظ کی صلاحیت ہے اور نہ ہی وہ اپنے اکتسابات یا ادراکات کو ایک دوسرے تک پہنچا سکتے ہیں بلے اور نہ ان میں تخلیق و ابتکار کی صلاحیت ہے اور نہ جدت پسندی۔ یہی وجہ ہے کہ حیوان جہاں تھا وہیں رہتا ہے اور انسان آگے نکل جاتا ہے۔ اب ہم ان نظریات کو تنقیدی نگاہ سے دیکھنا چاہتے ہیں۔

تاریخ میں شخصیّت کا کردار

بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ: "تاریخ، جینیئس اور عام حد کے درمیان جنگ سے عبارت ہے۔" یعنی ہمیشہ عام اور متوسط آدمی اس حالت میں رہنے کے عادی ہیں جس میں وہ رہتے چلے آئے ہیں۔ اور جس سے ان کو انسیت ہو گئی ہے اور جینیئس یا اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک افراد موجودہ حالت کو زیادہ بہتر حالت میں بدلنے کے خواہاں ہوتے ہیں۔ کارلائل کہتا ہے کہ تاریخ اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک اور ممتاز افراد سے شروع ہوتی ہے۔ یہ نظریہ دراصل ایک دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

لے: بعض حیوانات میں علمی تجربات کی بنیاد پر نہیں بلکہ روزمرہ کے حوادث کی سطح پر ادراکات کی منتقلی پائی جاتی ہے جیسا کہ چیونٹی کے بارے میں کہا جاتا ہے اور قرآن میں بھی اس کا اشارہ ملتا ہے: "قالت نملۃ یا ایہا النمل ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان وجنودہ وہم لا یشعرون۔" نمل / ۱۸

ایک یہ کہ معاشرہ فطرت اور شخصیت سے عاری ہے۔ افراد سے معاشرے کی ترکیب کوئی صحیح ترکیب نہیں ہے، افراد سب ایک دوسرے سے الگ ہیں، ایک دوسرے سے تاثیر و تاثر حاصل کرنے سے ایک ایسا حقیقی مرکب اور ایک ایسی اجتماعی روح وجود میں نہیں آسکتی کہ جو اپنی کوئی شخصیت، فطرت اور خصوصی قوانین رکھتی ہو۔ پس افراد ہیں اور ان کی انفرادی نفسیات اور بس۔ کسی معاشرے میں افراد کا ایک دوسرے سے جداگانہ بنیادوں پر رابطہ بالکل جنگل کے درختوں کا سا رابطہ ہے، اجتماعی حادثات، انفرادی اور جزوی حادثات کا مجموعہ ہے اس کے علاوہ نہیں۔ اس اعتبار سے معاشرے میں رونما ہونے والے "اتفاقات" اور "حادثات" زیادہ تر جزوی اسباب کے حامل ہیں کلی اور عمومی اسباب کے نہیں۔

دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ انسان مختلف اور متفاوت صورتوں میں پیدا ہوئے ہیں اور باوجود اس کے کہ وہ عام طور پر ایک ثقافتی موجود اور باصطلاح فلاسفہ حیوان ناطق ہیں پھر بھی زیادہ تر انسان خلاقیت، ابتکار اور تخلیق سے عاری ہیں۔ ان کی اکثریت ثقافت اور تمدن کی صارف ہے، پیدا کرنے والی نہیں۔ حیوانات کے ساتھ ان کا فرق یہ ہے کہ حیوانات صارف بھی نہیں بن سکتے اس اکثریت کا مزاج تقلیدی، روایتی اور شخصیت پرستی ہے۔

لیکن انسانوں کی بہت کم تعداد ممتاز، جینیس، مستقل الفکر، مخترع، مبتکر، عام اور متوسط لوگوں کی حد سے بلند اور مضبوط ارادے کی مالک ہے۔ یہ لوگ معاشرے کے منفرد اشخاص ہیں۔ گویا یہ "کسی اور آب و خاک اور کسی اور شہر و دیار کے لوگ ہیں" اگر اس طرح کے علمی، فلسفی، ذوقی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، ہنری اور فنی ماہرین کا وجود نہ ہوتا تو انسانیت اسی منزل پر رہتی جہاں پر کہ وہ پہلے تھی اور اس سے ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھتی۔

ہماری نظر میں یہ دونوں مفروضے مہمل ہیں۔ پہلا مفروضہ اس اعتبار سے بے معنی ہے کہ ہم "معاشرے" کی بحث میں پہلے یہ ثابت کر چکے ہیں کہ معاشرے کی اپنی ایک شخصیت، طبیعت

قانون اور روایت ہے اور وہ انہی کی روایات پر قائم ہے اور یہ روایات خود اپنی ذات میں اسے آگے بڑھانے اور تکامل بخشنے والی ہیں۔ پس اس مفروضے کو الگ کر کے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ باوجود اس کے کہ معاشرہ، شخصیت طبیعت اور روایت سے ہمکنار ہے اور انہی کے مطابق اپنا عمل جاری رکھتا ہے، فرد کی شخصیت اس میں کوئی کردار ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس موضوع پر ہم پھر کبھی گفتگو کریں گے۔ اب ہم دوسرے مفروضہ کی طرف آتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان کو مختلف صورتوں میں خلق کیا گیا ہے لیکن یہ بات بھی درست نہیں کہ صرف ممتاز اور جینیس لوگ ہی تخلیقی صلاحیت کے حامل ہیں اور تقریباً باقی تمام لوگ تہذیب و تمدن کے صرف صارف ہیں۔ دنیا کے تمام افراد میں کم و بیش خلاقیت اور ابتکار کی صلاحیت پائی جاتی ہے اور اسی لیے اگر تمام افراد نہیں تو کم از کم ان کی اکثریت، تخلیق، تولید اور ابتکار میں حصہ لے سکتی ہے اب یہ اور بات ہے کہ ان کی کوششیں جینیس افراد کے مقابل میں بہت مختصر اور ناچیز ہو

"تاریخ کو بلند پایہ شخصیتیں بناتی ہیں" والے نظریہ کے بالکل برعکس ایک اور نظریہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ تاریخ شخصیتوں کو وجود میں لاتی ہے شخصیتیں تاریخ کو نہیں، یعنی عینی ضرورتیں اجتماعی ہیں کہ جو شخصیتوں کو پیدا کرتی ہیں۔

مونٹسکیو کہتا ہے: "بڑی شخصیتیں اور عظیم حوادث، زیادہ وسیع اور زیادہ طویل واقعات کے نتائج اور ان کی نشانیاں ہیں۔" ہیگل کہتا ہے: "عظیم ہستیاں تاریخ کی خالق نہیں ہوتی ہیں" عظیم لوگ "عامل" نہیں "علامت" ہیں۔ بعض لوگ "دورکیم" کی طرح "اصالۃ الجمعی" کے قائل ہیں اور اس بات پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ تمام افراد بطور مطلق اپنی کوئی شخصیت نہیں رکھتے بلکہ وہ اپنی تمام شخصیت کو معاشرے سے لیتے ہیں۔ افراد اور شخصیتیں سوائے اجتماعی حیات کی تجلی گاہ یا بقول محمود شبستری سوائے اجتماعی روح کے روشن دان کی جالیوں کے کچھ بھی نہیں۔

وہ لوگ جو مارکس کی طرح علاوہ بر اینکہ انسان کے عمرانیات پر مبنی علوم کو اس کے اجتماعی امور کا حصہ قرار دیتے ہیں اور اس کو اجتماعی شعور پر مقدم جانتے ہیں یعنی افراد کے شعور کو اجتماعی مادی ضرورتوں کے مظاہر میں شمار کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں شخصیتیں، معاشرے کے مادی اور اقتصادی ضرورتوں کے مظاہر ہیں ۔ ۔ ۔ [1]

---

[1]: انتہائی افسوس کے ساتھ استاد شہید مطہری کا مسودہ یہیں پر آکر ختم ہو جاتا ہے صاف ظاہر ہے کہ ابھی وہ اس کے بارے میں اور بھی کچھ لکھنا چاہتے تھے لیکن وقت نے انہیں مہلت نہیں دی اور وہ اپنی دیرینہ خواہش "شہادت" پر فائز ہوئے شاید استاد مرحوم کی بکھری ہوئی یادداشتوں میں ہمیں اس کا کہیں سرا مل جائے اور ہم اپنی آئندہ اشاعت میں اسے مکمل کرنے میں کامیاب ہوں۔